DIE BERGPREDIGT

NACH MATTHAEUS UND LUCAS

EXEGETISCH UND KRITISCH UNTERSUCHT

VON

ERNST ACHELIS,
PASTOR IN BARMEN (GEM. UNTERBARMEN).

DOMINE DEUS MEUS, QUAECUNQUE DIXI
DE TUO, AGNOSCANT ET TUI, SI QUID
DE MEO, ET TU IGNOSCE ET TUI.



BIELEFELD UND LEIPZIG,
VERLAG VON VELHAGEN & KLASING.
1875.

DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

MEINEM

LIEBEN SCHWIEGERVATER

JOHANN ADOLF IKEN,

PASTOR EMER. IN BREMEN

IN DANKBARER LIEBE

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Die Auslegung der Bergpredigt Jesu, welche ich hier den Theologen, vorzugsweise den Brüdern im Amte, darbiete, tritt in einer für exegetische Theologie nicht sehr günstigen Zeit in die Oeffentlichkeit. Das Interesse aller regsamen Geister in der evangelischen Kirche concentrirt sich heutzutage fast ausschliesslich auf das Verhältniss von Staat und Kirche, auf den Neubau kirchlicher Verfassung, und Beides hält in seiner Unfertigkeit und unter den Wehen seiner Neugeburt die Herzen in ebenso aufregender wie aufreibender Spannung. Dem stillen Sichversenken in das Wort der Schrift, in seinen und des Auslegers Gedankengang, wie es allerdings dies Buch sich erbittet, gewährt solche Geistesrichtung weder Zeit noch Neigung, vor Allem, wenn, wie es ja hier der Fall ist, die literarische Erscheinung nicht von dem Gewichte eines in der Theologie klangvollen Namens unterstützt wird. Und doch, jene Spannung ermüdet und schwächt auf die Dauer die geistige Kraft, und es pflegt sich im Verlaufe der Zeit um so energischer das Bedürfniss geltend zu machen, in die Heiligthümer am Wege einzutreten und sinnend darin zu verweilen; hier schweigt der Lärm des Tages, hier sammeln sich die Kräfte und werden geheiligt von oben her, um erneuet und geweiht die Arbeit wieder aufzunehmen, die Gott unserer evangel. Kirche in diesen Tagen des Streites gestellt hat. Nur einen Pförtnerdienst am Heiligthume möchte dieses Buch verrichten; mag die in relativ neuen Bahnen sich bewegende Erklärung im Ganzen und im Einzelnen stehen oder fallen, führt sie nur aufs Neue in die Schrift hinein, so kommt sie dem Leser und an ihrem Theile auch in etwa der evang. Kirche zu gut; durch die günstige Aufnahme, die sie etwa findet, und durch die Widerlegung, zu der sie nöthigt, wird sie zu neuer Freude an der Schrift Dienst leisten, und die Freude am Worte des Herrn führt zur Freude an dem Herrn, und die Freude an dem Herrn ist und bleibt unsere Stärke.

Dass vorzugsweise die Bergpredigt Jesu, diese kostbare Perlenschnur der Worte des Wortes, ein solches Heiligthum ist zur Stärkung und Weihung der Geister, das bedarf ja keines Beweises. Aber eine andere Frage ist, ob es vom wissenschaft-

lichen Gesichtspunkte, vielleicht auch vom Gesichtspunkte des literarischen Erfolges aus, wohlgethan sei, in einem exegetisch so mannichfach durchackerten Felde, wie die Bergpredigt ist, neue Furchen zu ziehen. Die Rechtfertigung des Unternehmens wird das Buch selbst durch seine Leistung zu liefern haben, und es würde thöricht sein, diese Rechtfertigung demselben durch Worte ersparen zu wollen. Aber meine Gedanken, die mich die Arbeit unternehmen liessen, möchte ich doch in etwa andeuten. Dass ich zu Abfassung des Buches nicht aus Geringschätzung der Arbeiten, welche Meister der Theologie, vor Allem der verdienstvolle ehrwürdige Tholuck, uns gegeben haben, veranlasst bin, das wird aus dem Inhalte dieser Blätter genugsam erhellen. Allein es möge erlaubt sein, an das Wort Schleiermachers (Ueb. d. Schr. des Lc. 1817, S. 16) zu erinnern, dass die Evangelien statt der beliebten comparativen eine streng individuelle Behandlung fordern, um in ihrem eigenthümlichen Werthe erkannt zu werden. B. Weiss (das Marcusevangelium und seine synopt. Parall. erklärt, 1872) giebt Zeugniss, dass jenes Wort Schleiermachers auch heute noch nicht veraltet ist. „Dass die Exegese“, so schreibt Weiss im Vorworte der genannten Schrift, „gerade auf dem Gebiete der Evangelien noch ein weites Feld zur Arbeit hat, darüber ist unter Kundigen kein Zweifel. Sind doch selbst die geläufigsten Worte des Herrn, und vielfach gerade wegen ihrer uns so geläufigen Anwendungen, welche sie leicht in eine ihnen fremdartige Beleuchtung rücken, noch keineswegs in ihrer geschichtlichen Beziehung und ihrem ursprünglichen Zusammenhange, sowie in der eigenthümlichen Nüancirung, die sie in den verschiedenen Fassungen unserer Evangelien erhalten, ausreichend gewürdigt worden“. Dieser Forderung, die ich in ihrem Rechte unbedingt anerkenne, habe ich nun für die Bergpredigt des Herrn zu entsprechen mich bemüht.

Beide Relationen der Rede Jesu, die im ersten und die im dritten Evangelium, sind individuell, ohne Seitenblick von der einen zur anderen, behandelt worden, und ich habe die Hoffnung, dass auf diesem Wege lediglich durch die Mittel der Grammatik und des Lexikons, aber freilich auch mit einem theologischen Sinne, dem die Schriftgedanken in etwa congenial geworden sind, manche einzelne Stelle eine neue, nicht fremdartige Beleuchtung empfangen hat, und jede der beiden Relationen in ihrem individuellen Werthe als Ganzes für sich wahrheitsmässiger Erkenntniss näher gerückt ist. Nur auf diesem Wege oder besser nach Vollendung dieses Weges in seinen einzelnen Stationen kann meiner Ueberzeugung nach über specielle kritische Fragen, resp. über das kritische Verhältniss der beiden Relationen zu einander, ein Votum abgegeben werden.

Diese Ueberzeugung, die an und für sich auch wol kaum auf Widerspruch, wenigstens bei wissenschaftlichen Theologen, stossen dürfte, ist der Grund, wesshalb ich auf eine „Einleitung“ oder wie man es sonst nennen will, verzichtet habe. Dem Kundigen gegenüber bedarf es nur des Hinweises darauf, dass die isagogischen und kritischen Fragen, welche in derartigen Einleitungen besprochen zu werden pflegen, auf dem Unterbau der exegetischen Detailforschung der betreffenden Schrift ruhen müssen, wenn anders ihre Beantwortung für den Verfasser guten Grund, für den Leser eine überzeugende Kraft haben sollen. Die Einleitungsfragen finden sich daher in diesem Buche an verschiedenen Orten vertheilt; an den Orten sind sie behandelt, an welchen aus dem Vorhergehenden die Mittel dargeboten werden können, um den Leser zu einem selbstständigen Urtheil zu befähigen. Natürlich hängt von der Richtigkeit der zuvor gewonnenen exegetischen Ergebnisse die Richtigkeit der Antwort auf jene Fragen zum grossen Theile ab; wer jene exegetischen Ergebnisse nicht stichhaltig findet, wird auch in diesen Fragen anderer Meinung sein, aber von der Exegese her wird er auch mit Waffen genügend sich gerüstet finden, seine gegensätzliche Meinung zu begründen. Gegen eine begründete Widerlegung, vor Allem meiner kritischen Ansichten, habe ich Nichts einzuwenden; man wird es überhaupt dieser Arbeit hoffentlich abfühlen, dass ich durch sie nicht irgend einer Parteianschauung, sondern lediglich der Erkenntniss der Wahrheit habe dienen wollen; so kann es auch nicht mein Zweck sein, gerade dieser Erklärung unbedingte Anhänger zu gewinnen, so sehr ich auch selbstverständlich (bis auf Weiteres) von ihrer Richtigkeit überzeugt bin; es ist vielmehr mein aufrichtiger Wunsch, dass sie Anderen Anlass werde, ihre Gaben und Kräfte an denselben Gegenstand zu setzen, damit ein tieferes und richtigeres Verständniss der Heiligen Schrift, besonders der Bergpredigt des Herrn, dadurch angebahnt und gefördert werde. Was dabei für mich an neuer Belehrung abfällt, dafür spreche ich den Mitarbeitern zum Voraus meinen aufrichtigen Dank aus.

Das Bewusstsein, dass meine Arbeit sowol in der Einzelexegese, als in den zusammenfassenden Abschnitten und Abhandlungen häufig ihre eigenen Wege geht und zu neuen Ergebnissen gelangt zu sein behauptet, hat es mir als besondere Pflicht erscheinen lassen, wie es mir Bedürfniss und Freude war, meine Vorgänger möglichst mit eigenen Worten einzuführen. In dem Suchen nach Vorgängern war es mir nicht selten Ueberraschung, unsere evangel. Kirchenväter Luther und Calvin auf derselben exegetischen Fährte zu finden, die ich eingeschlagen hatte und die ich für bisher unbetreten halten

musste, auch oft sie Erklärungen vortragen zu hören, die keiner der mir bekannten Commentare auf ihren Namen zurückführt. Dass ich ausser den Reformatoren in ihren verschiedenen Schriften auch die populären Exegeten Stier, dessen oft ermüdende Weitschweifigkeit ihren Grund hat in der peinlichen Beflissenheit, stets aus der Fülle und dem tiefsten Grunde der Schrift zu schöpfen, Menken, dessen wissenschaftliche Abhängigkeit von Bengels Gnomon den hohen Werth seiner von edler Begeisterung getragenen Ausführungen nicht verkümmert, und den lieben originellen Ph. M. Hahn habe reden lassen, wird meinem Buche gewiss nur zur Empfehlung gereichen. Ausser den Genannten sind vorzugsweise als eigentliche theologische Exegeten Bengel (Gnomon), Tholuck (Monographie: die Bergpredigt), Bleek (Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien ed. Holtzmann), Meyer (Commentar) und J. P. Lange (Bibelwerk) benutzt worden. Ohne Furcht, dass man mich der Compilation bezichtige, habe ich meine Vorgänger, wo immer ich sie entdeckte, möglichst *ipsissimis verbis* angeführt; ich denke, man wird es mir nicht als absichtliche Verschweigung auslegen, wenn ich hie und da meine Vorgänger übersehen haben und somit unberechtigter Weise die Ehre der Priorität mir angemasst zu haben scheinen sollte. Sehr oft freilich sind auch die Meister der wissenschaftlichen und praktischen Exegese angeführt, nicht um durch sie meine Auffassung zu stützen, sondern um ihre Erklärung zu widerlegen und derselben zu widersprechen. Dass dies geschehen ist, wird kein Verständiger einer exegetischen Arbeit zum Vorwurfe machen; in der Art und Weise, wie es geschehen ist, wird hoffentlich die gebührende Pietät nicht vermisst werden, mit welcher ich zu jenen Meistern aufzublicken allen Grund habe.

Endlich habe ich noch auf eine Eigenthümlichkeit aufmerksam zu machen, die dieser Arbeit wesentlich ist; sie betrifft den zu Grunde gelegten Text. Ich weiss nicht, ob meine Beobachtung allgemeinen Werth hat, dass namentlich den im praktischen Kirchenamte stehenden Theologen die Bedeutung der Textkritik oftmals verborgen geblieben ist. Der *Textus receptus* wird gebraucht und nur er, und das gründliche nicht ganz unberechtigte Misstrauen, welches die sogen. höhere Kritik trotz der grossartigen Arbeitskraft, die sie aufgewendet hat, durch ihre Hypothesensucht und durch ihre nicht selten ebenso grundlosen wie masslosen Behauptungen bei der Mehrzahl der positiv gerichteten praktischen Theologen sich zu erwerben gewusst hat, ist unberechtigter Weise auch auf die Textkritik übertragen worden. Allerdings ist zuzugeben, dass besonders die textkritischen Arbeiten Tischendorfs, welche die seiner Vor-

gänger in vieler Beziehung weit hinter sich lassen, von einer Ausgabe des Neuen Testamentes zur anderen viele und auch tiefer eingreifende Schwankungen zeigen; bei der Methode, welche Tischendorf im Unterschied z. B. von Lachmann befolgt, nicht so sehr (wie Lachmann) die möglichst älteste L.-A., sondern die möglichst richtigste L.-A zu gewinnen, lässt es sich auch nicht anders erwarten. Allein es kommt ja nicht darauf an, ohne Prüfung in *verba magistri* zu schwören, und jede neue Ausgabe des Textes als infallibel zu begrüssen; sondern darauf kommt es an, dass der Theologe sich ein Urtheil bilde über den relativen Werth der dargebotenen L.-A., um, soweit die Mittel reichen, annähernd den ursprünglichen Text zu finden. Diese Bemühung sind wir der Ehrfurcht vor dem heiligen Worte schuldig, und sie kann um so ruhiger ihre Arbeit thun, als durch keine der unzähligen Varianten die eigentliche Substanz der Heilsthatsachen und der Heilswahrheit berührt wird. Der textkritische Apparat, wie er am Vollständigsten in der *Editio VIII crit. maior* von Tischendorf vorliegt, bietet dazu die trefflichsten Hülfsmittel. Der aufmerksame Leser wird finden, dass auch ich nicht überall dem Texte Tischendorfs gefolgt bin, obgleich ich gern bekenne, dass nur mit geringen Ausnahmen mir der Text der genannten *Editio VIII*, wenigstens in der Bergpredigt, der relativ richtigste zu sein scheint. Da ich nun diese Textgestalt in den Händen aller Leser vorauszusetzen keinen Grund habe, so ist jedem einzelnen zu erklärenden Abschnitte dieses Buches der kritisch geläuterte Text vorangestellt worden. Um aber die getroffene Wahl der L.-A. zu rechtfertigen und auch den Leser, welcher sich nicht im Besitze einer grösseren kritischen Ausgabe befindet, in den Stand zu setzen, selbstständig über die vorgezogene L.-A. zu urtheilen, so ist aus dem reichhaltigen kritischen Apparate Tischendorfs mit gewissenhafter Auswahl das einschlägige Material unter dem Texte notirt worden. Ein diesem Vorworte angehängtes Verzeichniss der Hauptcodices (Cd. und Cdd.) und Uebersetzungen (Vs. und Vss.) orientirt über die in jenen textkritischen Anmerkungen gebrauchten Buchstaben und Zeichen. Dass der ganze textkritische Apparat in die Anmerkungen verwiesen und nicht in die Erklärung, wie bei Tholuck und Bleek, verflochten ist, wird, denke ich, dem Leser nur lieb sein.

Das sei des Vorwortes genug. Zum Schluss sei der Wunsch wiederholt, dass diese Arbeit Manchem Anlass werden möge zu erneuertem Forschen in der Schrift, und zu neuer Liebe zu dem heiligen Worte aus Jesu Munde; mag dann auch das Buch selbst bald darüber vergessen sein.

Barmen, im Juni 1875. **Achelis.**

Verzeichniss der Hauptcodices und Hauptübersetzungen.

ℵ Cod. Sinaiticus Saec. IV
A Cod. Alexandrinus Saec. V
B Cod. Vaticanus Saec. IV
C Cod. Ephraemi palimps. Saec. V.
D Cod. Bezae Cantabr. Saec. VI
E Cod. Basil. Saec. VIII
F Cod. Boreeli Saec. IX
G Cod. Seidelii Lond. Saec. IX—X
H Cod. Seidelii Hamb. Saec. IX—X
I Cod. Petrop. palimps. Saec. V—VI
K Cod. Cyprius Saec. IX
L Cod. Par. Saec. VIII.
M Cod. des Camps Par. Saec. IX
N Cod. Lond. Vind. Vat. Saec. VI
O Cod. Mosqu. Saec. IX
P Cod. Guelph. palimps. Saec. VI
Q Cod. Guelph. palimps. Saec. V
R Cod. Nitr. palimps. Saec. VI
S Cod. Vat. Rom. anno 949
T { *T*[a] Cod. Borg. Rom. Saec. V
T[b] Cod. Petrop. Saec. VI
T[c] Cod. Porph. Petrop. Saec. VI }
U Cod. Nan. Venet. Saec. X
V Cod. Mosc. Saec. IX
X Cod. Landish. Monac. Saec. IX—X
Y Cod. Barb. Rom. Saec. VIII
Z Cod. Dubl. palimps. Saec. VI
Γ Cod. Oxon. et Petrop. Saec. IX
Δ Cod. Sangall. Saec. IX
Λ Cod. Oxon. Saec. IX
Π Cod. Petrop. Saec. IX
Σ Cod. Lond. Saec. VIII

---

aeth. Versio aethiopica
arm. Versio armenica
ar. Versiones arabicae
cop. Versio memphitica
sah. Versio sahidica.
syr. Versio syriaca in 4 Relationen
pers. Versio persica in 2 Relationen
go Versio gothica
fr Versio francica (franz.)
sax Versio anglosaxonica (engl.)

Inhalt.

1. Theil. Die Bergpredigt nach Mt. 5—7.

1. Abtheilung: Mt. 5, 1—6, 18.

1. Abschnitt. Mt. 5, 1—16.

V. 1. 2: *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.*

Mt. verlegt die Bergpredigt[1]) in den Anfang der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. In Folge seiner Reichspredigt und seines ausgedehnten Heilungen (4, 23. 24) folgte ihm viel Volk (ὄχλοι πολλοί 4, 25) von Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und von jenseit des Jordan. Dieses Volk (τοὺς ὄχλους) sieht Jesus (5, 1); nicht um sich vor dieser Volksmenge in den Kreis seiner Jünger zurückzuziehen (so J. P. Lange zu Mttr was ihm ja auch gar nicht gelungen wäre (Mt. 8, 1; 7, 28. 29), sondern um einen zur Rede geschickten Standort für Alle sichtbar und Alle übersehend zu gewinnen, ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος.

Aus dem Texte selbst lässt sich die Frage, welches τὸ ὄρος sei, auf dem die Bergpredigt gehalten wurde, nicht entscheiden. Nur dieses ist aus 8, 1 deutlich, dass τὸ ὄρος in der Nähe der Stadt Capernaum zu suchen ist. Allein da die Lage des alten Capernaum nach Ritter (Erdkunde XV, 1, S. 338) eine Frage ist, welche mit Sicherheit wol kaum zu lösen sein wird, welche daher von den Geographen und Reisenden auch gar verschieden beantwortet wird (vgl. Tholuck zu 5, 1), so giebt die Nähe Capernaums an sich über die Lage des Berges keinen Aufschluss. Neuerdings hat übrigens A. Ebrard (Theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 723 ff.), wie uns scheint, mit überwiegenden Gründen die Ansicht van de Veldes gegen Robinson

---

V. 1. *προσῆλθαν* mit ℵ* B*, gegen *προσῆλθον* des T. R. mit ℵ^{b}B^{3}C DEKMS u. a. — *αὐτῷ* fehlt in B und Orig. (3, 496), daher von Lchm. nicht aufgenommen.

---

[1]) Zu dem Abschnitt V. 1—12 ist u. A. zu vergleichen: M. Vict. Frid. Winter: Diss. theol. ad Matth. Cap. V, v. 1—12. Tub. 1777.

vertheidigt, nach welcher das alte Capernaum auf dem Tell (Hügel) Hum hart am nordwestlichen Ufer des Sees Genezareth in der Mitte zwischen Khan Minîyeh (wohin Robinson das alte Capernaum verlegt) und dem Einfluss des Jordan zu suchen ist.[1]) Aber auch die Richtigkeit dieser Ortsbestimmung vorausgesetzt ist sie für τὸ ὄρος der Bergpredigt deshalb von geringem Belang, weil bekanntlich die Umgebung des Sees überall reich an Bergen und Anhöhen ist und eine grosse Auswahl der für die Bergpredigt etwa passenden Localitäten bietet. Manche Ausleger (z. B. Tholuck, Lange) schliessen sich der übrigens erst im 13. Jahrhundert nachweisbaren Tradition der lateinischen Kirche an, nach welcher die etwa 15 Kilometer südlich von dem Dorfe Khan Minîyeh entfernte Anhöhe Kurun (Hörner) Hattin, etwa in der Mitte zwischen dem Berge Tabor und Tiberias in der Nähe der Stadt Saphet gelegen, als der „Berg der Seligkeiten" bezeichnet wird. An sich hat diese Tradition keinen Werth, zumal da nach einer ebenso alten Ueberlieferung, welcher die meisten alten Geographen folgen, derselbe Berg auch zum Schauplatz der Speisung der fünftausend gemacht wird, obgleich dieser doch nach Joh. 6, 17. 24 ff., vgl. Mt. 14, 34; Mc. 6. 53 am östlichen Ufer des Sees zu suchen sein wird. Nur der sattelartige Raum zwischen den beiden Kurun hat für die Annahme etwas Verlockendes, da er die Möglichkeit zur Vereinigung des ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος nach Mt., und des καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ nach Lc. 6, 17 bietet. Wir entscheiden uns nicht für einen einzelnen jener vielen Berge, sind aber der Meinung, dass der bestimmte Artikel vor ὄρος auf einen bestimmten durch die Urtradition unter den palästinensischen Christen allgemein bekannten Berg hinweist (so auch de Wette und Fritzsche), nicht aber, wie Meyer und Tholuck wollen, „der Berg, welcher dort befindlich war", bedeutet, da eben viele Berge in der Nähe sind. Ueberall nämlich, wo in den Evangelien τὸ ὄρος ohne nähere Bezeichnung vorkommt, steht der betreffende Berg mit einer hervorragenden Thatsache in Verbindung (vgl. Mt. 14, 23; Mc. 6, 46; Joh. 6, 3. 15: die Speisung der fünftausend; Mt. 15, 29: die Speisung der viertausend; Mc. 3, 13; Lc. 6, 12: die Auswahl der zwölf Apostel; Lc. 9, 28: die Verklärung [die Parallelen bei Mt. 17, 1 und Mc. 9, 2 haben hier statt τὸ ὄρος die Worte ὄρος ὑψηλόν]); wie die Thatsache selbst, so blieb auch der Ort, wo sie geschehen war, in lebendiger Erinnerung, so dass die Bezeichnung τὸ ὄρος ohne nähere

---

[1]) Näheres und Neuestes über diese Streitfrage giebt besonders Keim: „Geschichte Jesu von Nazara", Bd. I, S. 603 ff. — Bd. II, S. 116, Anm. 3. vgl. Bd. III, S. 407.

Bestimmung bei dem Berichte der Thatsachen zunächst genügend schien.

Auf der Höhe des Berges — mons, pars terrae edita, coelo propior, sanctissimis actionibus opportuna (Bengel, Gnomon ad h. l.) — setzt Jesus sich nieder, wie er, der Sitte der Lehrer Israels gemäss, zu thun pflegt, so oft er in längerem Vortrage das Wort Gottes redet (vgl. Lc. 4, 20; 5, 3; Mc. 9, 35). Seine Jünger treten zu ihm, und sie sind es zunächst, welchen die Rede Jesu gilt (*ἐδίδ. αὐτούς*); aber sie sind es nicht allein; nach 7, 28 und 8, 1 sind auch *οἱ ὄχλοι* die Hörer des Herrn, und wir haben sie uns in weiterem Kreise den Herrn und seine Jünger umstehend zu denken. Mt. hat zwar erst die Wahl von vier Jüngern berichtet (4, 18 ff., 21 ff.), von Petrus und Andreas, Johannes und Jacobus; die *μαθηταί* im Texte aber von Jüngern „im weiteren Sinne“ zu verstehen, ist keine Veranlassung, wird auch durch den Sprachgebrauch des ersten Evangeliums nicht zugelassen, welches an keiner Stelle (nur 8, 21 ist zweifelhaft) das Wort *μαθητής* in diesem weiteren Sinne gebraucht (gegen Bleek: Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. I, S. 226). Damit ist übrigens nicht gesagt, dass nur jene vier Jünger der Bergpredigt beigewohnt haben, deshalb nicht, weil das erste Evangelium ausser der Wahl dieser vier nur noch die Wahl des Matthaeus (9, 9) berichtet und gleichwol später von den Zwölfen weiss; Mt. 10, 1 ist nicht, wie Lange angiebt, „die bestimmte Berufung der Zwölfe zum Apostelamt,“ sondern setzt diese Berufung als bereits geschehen voraus (vgl. zu Lc. 6, 12 ff.). So ist es (auch nach Joh. 1 und Lc. 6) nicht unwahrscheinlich, dass noch mehrere andere nicht erwähnte Jünger bei dem Herrn gewesen seien. Jedenfalls bilden die anwesenden Jünger in engerem, *οἱ ὄχλοι* in weiterem Kreise um Jesum in räumlicher Darstellung das Verhältniss ab, wie die aus dem Gottesvolke des Alten Bundes bereits gewonnenen Erstlinge des Volkes Gottes im Neuen Bunde die Vermittelung sind zwischen dem Stifter des Neuen Bundes und den Bürgern des Alten Bundes, aus welchen Bürger des Neuen Bundes sollen durch sie gewonnen werden. Die feierliche Spannung der Situation liegt auf der Hand; auch der Text weist durch *ἀνοίξας τὸ στόμα* darauf hin. An und für sich freilich wird dadurch (wie durch das hebr. פָּתַח פֶּה Hiob 3, 1; Dan. 10, 16; vgl. Hiob 33, 2. 3; Prov. 31, 8. 9) nur der Gegensatz gegen ein vorhergehendes Schweigen markirt (vgl. Lc. 1, 64; Act. 10, 34; 18, 14; 2 Cor. 6. 11; Apoc. 13, 6, auch Mt. 13, 35); aber es wird immer die Voraussetzung am Orte sein, dass der, weil cher das Schweigen bricht, nun auch etwas der Rede Werthes zu sagen hat, worauf die Hörer Grund haben gespannt zu sen-

(ähnlich Calvin, Winter, Bleek). Vor Allem ist an unsrer Stelle die Emphase anzuerkennen, wo die so inhaltreiche Bergpredigt eingeleitet wird, welche, wenn auch nicht die erste Rede Jesu überhaupt (vgl. 4, 23), nicht die „erste öffentliche Lehrpredigt vor allem Volke" (so Stier: Die Reden des Herrn Jesu I, S. 71), nicht die „Antrittspredigt" Jesu (so Keim a. a. O. Bd. II, S. 10 ff.), so doch die erste Rede ist, in welcher Jesus im Besonderen zu seinen Jüngern, aber in Rücksicht auf eine grosse Volksmenge das neue Gesetz und die Gerechtigkeit des Himmelreiches predigt. Wenn irgend wann das Wort Jesu Mt. 12, 34ᵇ. 35ᵃ zur Wahrheit geworden ist, so ist es hier zur Wahrheit geworden. Aus dem *περίσσευμα* Seines Herzens, des in der Gemeinschaft Gottes seligen Herzens, fliesst Sein Mund über — hîc fons coepit aquam fundere[1]) (Bengel ad h. l.).

v. 3. *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

Das Wort *μακάριος*, welches Jesus in Verbindung mit der 3. pers. plur. neunmal nach einander gebraucht, lehnt sich an das nicht eine Wunschformel, sondern eine Aussage bezeichnende אַשְׁרֵי הָאִישׁ („das Wohl des Mannes, d. h. der Mann hat das Wohl, das Heil"; vgl. Hupfeld: „Die Psalmen" zu Ps. 1, 1) des Alten Testamentes in Ps. 1, 1; 119, 1; 128, 1 an, welches die LXX durch *μακάριος*, die Vulg. durch beatus übersetzen. Auch das *μακάριος* der Bergpredigt will nicht als blosse Wunschformel, sondern als Aussage verstanden sein, und wir haben demgemäss nicht bloss subjektiven Werth habende Seligpreisungen, sondern objektive Gültigkeit beanspruchende Seligerklärungen vor uns. Gleichwol ist das wiederholte *μακάριος* der Bergpredigt keineswegs als einfache Uebertragung des alttestamentlichen אַשְׁרֵי, sondern in neutestamentlicher Fülle und Vertiefung zu nehmen. Nach neutestamentlicher Redeweise wird nämlich das *μακάριος* in absolutem Sinne von Gott selbst (1 Tim. 1, 11; 6, 15) gebraucht, und dadurch geht es weit über das אַשְׁרֵי des Alten Testamentes hinaus, welches nur von Menschen gebraucht werden kann. Der dogmatische Begriff der Seligkeit Gottes ist nach R. Rothe (Theol. Ethik 2. Aufl. Bd. I, §. 38. S. 145), dessen Definition derjenigen von Nitzsch (System der christl. Lehre, 6. Aufl. §. 78): „auf der einen Seite

---

V. 3. Nur im Cod. D* fehlt vor *πνεύματι* der Artikel *τῷ*.

---

[1]) Vgl. Luther, S. W. Erl. Ausg. Bd. 43, S. 10 ff.: „Das ist je ein feiner, susser, freundlicher Anfang Seiner Lehre und Predigt. Denn Er fähret nicht daher, wie Moses oder ein Gesetzlehrer mit Gebieten, Dräuen und Schrecken; sondern aufs Allerfreundlichste, mit eitel Reizen und Locken und lieblichen Verheissungen".

giebt die vollkommene Einheit des göttlichen Könnens, Wissens und Wollens mit der Liebe, auf der andern die vollkommene Unberührtheit vom Mangel und vom Uebel den Begriff der göttlichen Seligkeit" vorzuziehen sein dürfte, die absolute Lebendigkeit Gottes als in seinem Bewusstsein gesetzt, gleichsam „sein absolutes Gesundheitsgefühl" (vgl. das dort citirte Wort v. Hofmann's Schriftbeweis I, 72, dass solche Schriftstellen, welche von Gott sagen, dass Er das Leben in sich hat, der Lebendige ist, dasselbe ausdrücken, was wir seine Seligkeit nennen)[1]). Von Menschen kann dasselbe Wort zunächst in einem so zu sagen parallelen Sinne gebraucht werden; der Mensch ist selig, welcher durch Erfüllung eines Wunsches oder auf anderem Wege eine Förderung seines Lebenszweckes, eine Steigerung seiner Lebendigkeit, eine Erhöhung seines Gesundheitsgefühls erfährt (so Act. 20, 35; 26, 2; Röm. 14, 22; 1. Cor. 7, 40). Sodann aber, und dies kommt hier allein in Betracht, in soteriologischem Sinne; der Mensch ist selig, welcher das Leben und die Unsterblichkeit in Gott hat (vgl. Joh. 5, 26; 1. Tim. 6, 16: *μόνος ἔχει ἀθανασίαν*), indem er Theil hat an dem Leben und der Unsterblichkeit Gottes (so an allen andern 46 Stellen des Neuen Testamentes, vgl. C. H. Bruder, Concordanz s. v. *μακάριος*). Das *μακάριον εἶναι* in diesem Sinne steht in bestimmter Beziehung zum *σεσῶσθαι*, sowol nach der negativen Seite seines Begriffes (Gerettetsein aus einem Zustande), als nach der positiven Seite (Gerettetsein in einen Zustand); es ist dies *σεσῶσθαι* als im Bewusstsein gesetztes.

Die Aussage *μακάριοι* wird von Jesu in erster Linie auf diejenigen angewendet, welche er *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* nennt. *Τὸ πνεῦμα* mit dem bestimmten Artikel bedeutet hier, wie so oft im Neuen Testamente (z. B. Mt. 4, 1; 12, 31; 22, 43; Mc. 1, 10. 12; Lc. 2, 27; 4, 1. 14; Joh. 1, 32. 33; 3, 5. 6. 8. 34; 6, 63; 7, 39 u. s. w.), den Geist *κατ' ἐξοχὴν*, d. h. den heiligen Geist; und Jesus knüpft mit dem ersten Worte der Bergpredigt an eine der durchgreifendsten Verheissungen des Alten Testamentes, an eine der höchsten mit dem geweissagten Messias

---

[1]) Aehnlich schon G. C. Rieger: Richtiger und leichter Weg zum Himmel durch acht Stuffen der Seeligkeiten ed. Cless (2. Aufl.) 1754, S. 61: „Was heisst denn nun seelig sein? Das Wort *Μακάριος*, welches unser liebe Heyland beständig gebraucht im Grund-Text, ist aus zweyen Wörtlein zusammen gesetzet, und ein recht nachdrückliches und gewichtiges Wort. Denn es bedeutet einen, der von der Unbeständigkeit der Schicksale, von der Gewalt des Todes, und von aller Furcht des Unglückes befreyet, eine grosse, wahrhaftige und beständige Freude geniesset. Woraus erhellet, dass in diesem eigentlichen und höchsten Verstand niemand seelig genennet werden könne, als Gott allein (1 Tim. 1, 11; 6, 15)".

und seinem Reiche innigst verwachsenen Hoffnungen Israels an.[1]) Von Joel an, der (3, 1 ff.) die Ausgiessung des Geistes Jehovahs über alles Fleisch weissagt, ist die Mittheilung des Geistes Gottes an das Bundesvolk ein stehendes Merkmal der messianischen Zeit oder des Neuen Bundes bei fast allen Propheten (vgl. Hosea 14, 6 ff.; Jes. 11, 9; 32, 15 ff. vgl. mit 44, 3 ff.; 54, 13 ff.; Jerem. 31, 33 ff.; Hes. 36, 26 vgl. 11, 19 ff.; 18, 31; 37, 14; 39, 29; Sach. 12, 10). Die Wirkung dieser verheissenen Geistesgabe Jehovahs wird bei den älteren Propheten (namentlich Joel, Jesaja) wesentlich als Weissagen, als Vertiefung und Erleuchtung der Gotteserkenntniss dargestellt; je länger, desto mehr ergänzt sich jedoch diese phänomenologische Auffassung durch die ethisch-religiöse: die Geistesgabe Jehovahs wird die Neugeburt und Neugestaltung des ganzen Menschen bewirken, die Gesetzeserfüllung wird sie ermöglichen im vollen Sinne des heiligen Willens Jehovahs. — An diese Weissagung des Prophetenthums im Alten Bunde in Betreff der ethisch-religiösen Gabe der kommenden messianischen Heilszeit knüpft der Täufer Johannes an, indem er im Gegensatz zu seiner Wassertaufe zur Busse von dem Messias verkündet, Er werde taufen *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* (Mt. 3, 11 vgl. Lc. 3, 16). Nach der Stellung dieser Verkündigung zwischen zwei Bildern des messianischen Gerichtes (bei Mt. v. 10 u. 12) ist es wahrscheinlich, dass die Taufe des Messias *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* zwei Handlungen bezeichnen solle, an verschiedenen Theilen des Volkes vollzogen; die Einen werden mit dem heiligen Geiste, die Andern mit Feuer getauft, so dass sie, wie die Schlacken durch das Feuer vom edlen Metall, von dem wahren Israel ausgeschieden werden (vgl. Bleek I, S. 151, bes. aber Conr. Ikenii Dissertt. phil.-theol. 1749, Tom. I, diss. XIX: „de baptismo Spiritus et ignis", p. 317 ff., 321 ff.). Die Verkündigung des Täufers wie die dahin zielenden Weissagungen der Propheten hat Jesus in seinem Worte aufgenommen und sich so von vornherein auf prophetischen Boden gestellt und sich als den Erfüller aller Gottesverheissung erklärt.

Ist *τὸ πνεῦμα* die Gabe des Messiasreiches im Gebiete des ethisch-religiösen Lebens, der Geist Jehovahs, der heilige Geist, so ist das *πτωχὸν εἶναι τῷ πν.* (Dativ der Rücksicht oder der Bezeichnung dessen, woran man arm ist vgl. Winer: Grammatik 6. Aufl. S. 193) die solcher Verheissung entgegenkommende und entsprechende Gesinnung oder die Erfüllung der subjectiven

---

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen von M. Baumgarten über Act. 1, 4: *περιμένειν τὴν εὐαγγελίαν τοῦ πατρός* in s. Schr.: „Die Apostelgeschichte" u. s. w. 2. Aufl. 1859. Bd. I, S. 14 ff.

Bedingungen zum Empfange der Verheissung. Der πτωχός [τῷ πνεύματι] ist der אֶבְיוֹן des Alten Testamentes, namentlich der Psalmen und Proverb., dessen Armuth von Jesu jedoch auf das geistliche Gebiet übertragen wird, während die ursprüngliche ausschliessliche Beziehung auf die leibliche Armuth hinwegfällt (in Bezug auf das אֶבְיוֹן des Alten Testaments vergl. übrigens Bleek I, S. 231; auch unsre Erklärung unten zu V. 4 und zu Lc. 6, 20). Die Verbindung beider Bedeutungen: „die Armen, welche sich auch geistig arm fühlen“, welche Stier und Tholuck annehmen, würde, wie Meyer mit Recht bemerkt, den Text fordern: οἱ καὶ τῷ πνεύματι πτωχοί. Immerhin mag aber Tholuck Recht haben, dass ein Motiv für Jesum, mit der Seligerklärung der πτωχοί zu beginnen, darin lag, dass es vornehmlich die „niederen Classen“ waren, welche sich um Jesum schaarten und auch jetzt ihn umgaben; ansprechender jedoch ist die Ausführung Menkens (Betrachtungen über das Evang. Matth. S. W. I, S. 127) über die beladenen und betrübten Seelen, welche die satte Welt zertrat oder verkommen liess, welche nicht wussten, wohin sie sich wenden sollten, Trost zu suchen und zu finden. Nur dürften unter diesen Seelen, wie M. zu thun scheint, nicht nur besonders Angefochtene und schwer Leidende zu verstehen sein; die πτωχοὶ τῷ πνεύματι sind vielmehr die echten Israelitenseelen, welche ihres Mangels an wahrhaftigem göttlichen Leben inne geworden waren und in dem verheissenen Geiste Jehovahs das wussten, was allein im Stande war, ihrem Elende abzuhelfen. Denn das wird, so viel wir sehen, von keinem Ausleger geleugnet, dass πτωχὸν εἶναι nicht nur den Zustand des Armseins bezeichnet, sondern auch das Bewusstsein um diesen Zustand; insofern ist es richtig, was nach Tholucks Bemerkung einige der älteren Ausleger hervorheben, dass πτωχοί = egeni und mendici seien, πένης aber dem pauper entspreche, und es hat dabei wol kein entscheidendes Gewicht, dass an einzelnen Stellen (z. B. Apoc. 3, 17) das Moment des Bewusstseins ausdrücklich von πτωχός ausgeschlossen wird. Ebenso hängt es von dem Tenor der einzelnen Stelle, von dem Zusammenhange und von der Art dessen ab, woran man arm ist, ob der Nebenbegriff des Verlangens, dasjenige zu empfangen und zu haben, was man nicht hat, in πτωχός gefunden werde, oder nicht; wenn wir in unserer Stelle neben dem Bewusstsein, arm an dem Geiste zu sein, auch das Verlangen, den Geist zu empfangen, den πτωχοῖς τῷ πν. beilegen, so widerstreitet dem daher nicht die auch von Tischdf. ed. VIII crit. mai. bevorzugte L. A. Jac. 2, 5: τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ, in welcher Stelle allerdings der Nebenbegriff des Verlangens nach der Welt, an welcher sie arm sind, abzuweisen ist. Beides, das Bewusstsein, arm zu sein, und das Ver-

langen, dass der Armuth abgeholfen werde, wird auch unbedenklich von allen neueren Auslegern angenommen, ausdrücklich u. A. von Bleek a. a. O. S. 230, welchem überhaupt nächst Menken a. a. O. S. 125 unsere Auffassung am Nächsten steht: „So sind die πτωχοὶ τῷ πνεύματι Solche, die sich im Geiste oder am Geiste arm fühlen, nämlich um so dazustehen, wie sie vor Gott dastehen müssen, um vor Ihm gerecht zu erscheinen, welche von dem Bewusstsein dessen, was ihnen dazu mangelt und wie wenig sie selbst im Stande sind, sich dieses zu geben, lebhaft durchdrungen sind u. s. w.“, ebenso von Tholuck, welcher ähnlich wie Bleek den Ausdruck von dem Bewusstsein der Armuth an den Heilsgütern versteht, aber doch auch wie Bleek und v. A. πνεῦμα bestimmt „als den menschlichen Geist“ nimmt, und die Armuth näher beschreibt als Armuth der Erkenntniss an Wahrheit, des Willens an Heiligkeit, des Gefühls an Seligkeit[1]); auch Meyer u. A., vgl. des Letzteren Comm. z. d. St. Nur von den älteren Auslegern wird das Moment des Verlangens beseitigt, welche, wie Luther, Calvin u. A., schon manche Kirchenväter und spätere katholische Ausleger, zum Theil von dem Interesse geleitet, unsere Stelle mit Lc. 6, 20 zu harmonisiren[2]), πτωχοί von leiblicher Armuth verstehen und τῷ πνεύματι = „auf geistliche Weise“ erklären, entweder wie Luther (a. a. O. S. 14): „von Herzen arm, das ist, dass er seine Zuversicht, Trost und Trotz nicht setze auf zeitliche Güter, noch das Herze drein stecke, und lasse den Mammon seinen Abgott sein“, oder: so dass sie ihre Armuth in geistlicher Weise tragen (d. h. mit Ergebung, Geduld u. s. w.[3]), oder auch arm mit bereitwilligem Sinne, in Beziehung auf eine um des Reiches Gottes freiwillig übernommene Armuth (vgl. Winter l. c. § 3; Bleek I, S. 229 ff.; Meyer z. d. St.) Allein diese Auslegung wird von sämmtlichen Neueren gewiss mit Recht schon aus dem Grunde verworfen, weil ein solcher Sinn durch τῷ πνεύματι nicht ausgedrückt werden kann.

Die Seligerklärung der πτωχοὶ τῷ πνεύματι begründet Jesus durch das Wort: ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Der Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν[4]) ist dem ersten Evangelium specifisch eigenthümlich, er findet sich in keinem

---

[1]) Auch nach unserer Auffassung ist es eben dies Dreifache, was das Bewusstsein des Mangels an dem Geiste constituirt und das Verlangen nach dem Geiste erweckt.

[2]) „Quia necesse est, eundem Lucae et Matthaei verbis sensum constare“, sagt Calvin: Harm. ex evangel. tribus compos. ad h. l.

[3]) So z. B. Calvin ad h. l.: „Qui rebus adversis premuntur et afflicti sunt .... qui sub crucis disciplina humiles esse didicerunt.“

[4]) Ausführlich redet darüber auch Keim a. a. O. Bd. II, S. 40 ff.

andern Buche der Heiligen Schrift; der in den übrigen Schriften des Neuen Testaments gebräuchliche Ausdruck ist neben ἡ βασιλεία ohne nähere Bestimmung, ἡ βασ. τοῦ πατρός oder Χριστοῦ, vor Allem ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, welcher Ausdruck übrigens neben βασιλεία τῶν οὐρανῶν auch einige Male bei Mt. sich findet. Ein specifischer Unterschied in der Bedeutung von βασ. τοῦ θεοῦ und βασ. τῶν οὐρανῶν ist nicht ersichtlich; auch der Unterschied, welcher an sich nahe liegt, dass ἡ βασ. τοῦ θεοῦ das Gottesreich in seiner geschichtlichen Entfaltung vom Alten Bunde in den Neuen Bund bezeichne, während ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν die neutestamentliche Vollendung, besser: Verwirklichung der Idee des Gottesreiches als gegenwärtiges und zukünftiges, als gekommenes und kommendes, bedeute, ist nicht durchzuführen. Allerdings sagt Mt. 21, 43 der Herr den Juden: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, wobei vorausgesetzt scheint, dass die Juden im Besitze des Reiches Gottes bereits sich befanden (vgl. damit etwa: υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt. 8, 12). Allein wenn man auch gegen Meyers Erklärung: „denn sie sammt dem ganzen von ihnen vertretenen Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα waren dem natürlichen Anrechte nach die Besitzer des „bevorstehenden Messiasreiches", die theokratischen Anerben desselben", die Deutung Bleeks (II, S. 323) vorziehen wollte: „von euch, den Juden als solchen, denen das Reich Gottes in seinen Anfängen im Alten Bunde übergeben war und die nach dieser Stellung und den göttlichen Verheissungen das nächste Anrecht hatten, zur Theilnahme an demselben in seiner künftigen Vollendung zugelassen zu werden", — so muss doch zugegeben werden, dass an keiner andern Stelle des Neuen Testaments jene „Anfänge im Alten Bunde" mit dem Namen βασιλεία τοῦ θεοῦ benannt werden; ja es fehlt nicht an Stellen, wo selbst die hervorragendsten Genossen des Alten Bundes ausdrücklich als noch nicht der βασ. τοῦ θεοῦ angehörend bezeichnet werden (z. B. der Täufer Johannes Lc. 7, 28). Die Theokratie des Alten Testaments ist nicht eine Verwirklichung, sie ist nur die geschichtliche Vorbereitung zur Verwirklichung des Reiches Gottes, die Weissagung und typische Vorausdarstellung desselben[1]); der Messias Jesus ist es, der das Reich Gottes in seiner Person, daher als ein in ihm und in den ihm durch den Glauben Angehörenden zwar bereits gegenwärtiges gebracht hat, gleichwol aber dasselbe erst in der Zukunft vollständig seiner Idee entsprechend realisiren wird (vgl. vorläufig Tholuck z. u. St., das Nähere unten zu 6, 10). Das Reich Gottes ist ein gekommenes und ein kommendes; in ihm sind und werden die

---

[1]) Vgl. auch Keim a. a. O. Bd. II, S. 62 ff.

Weissagungen der Propheten erfüllt; die verheissenen Gaben und Gnaden, vor Allem die Gabe κατ' ἐξ.: der Geist Jehovahs, der Heil. Geist (siehe oben) werden in diesem Reiche Gottes den Reichsgenossen vom Messias ausgetheilt; das gilt von der βασ. τοῦ θεοῦ und von der βασ. τῶν οὐρανῶν in gleicher Weise.

Aber wenn auch ein specifischer Unterschied der Bedeutung der βασ. τοῦ θεοῦ und der βασ. τῶν οὐρανῶν nicht nachweisbar ist, auch der Unterschied nicht, welchen Tholuck mit Recht zurückweist, dass letztgenannter Terminus den das Himmlische und Irdische zusammenfassenden Umfang jenes Reiches bezeichne, so dürfte es doch zu weit gegangen sein, mit Tholuck diesen Terminus einen Idiotismus des Mt. zu nennen und ihn als schlechthin identisch mit βασ. τοῦ θεοῦ anzusehen. Eine Nüancirung der Bedeutung von βασ. τοῦ θεοῦ in dem Ausdruck βασ. τῶν οὐρανῶν ist nicht zu verkennen; welcher Art dieselbe sei, ergiebt sich aus der Quelle des Terminus in Dan. 2, 44; 7, 14. 18. 22. 27. In diesen Stellen wird die Aufrichtung eines Königreiches geweissagt, welches seinen Ursprung lediglich von dem Gott des Himmels hat und im Gegensatze steht zu den Reichen dieser Welt, welches daher, wie der Himmel die Erde, diese Reiche an Gewalt und Macht überragt und nicht zerstört werden kann; der König dieses Reiches ist der, welcher in des Himmels Wolken kommt wie eines Menschen Sohn, und seine königliche Macht lediglich von Gott empfängt. So entspricht die Gabe der βασ. τῶν οὐρανῶν dem Verlangen der πτωχοὶ τῷ πνεύματι; sie erwarten von oben her den Geist und von oben her wird ihnen das Reich zu Theil, dessen Herrlichkeit vornehmlich in dem Geiste Jehovahs besteht, welcher den Reichsgenossen gegeben wird. Die Aussprüche Dan. 7 reden davon, dass die Heiligen des Höchsten, das heilige Volk, das Reich einnehmen werden; Jesus erklärt, welches die wahren Heiligen des Höchsten seien; es sind οἱ πτωχοὶ τῷ πν. mit Ausschluss aller Andern, was durch die nachdrucksvolle Stellung des αὐτῶν in dem Begründungssatz (Vulg.: ipsorum) markirt wird. Diese Anderen aber sind diejenigen, von welchen Jesus Mt. 23, 13 sagt; ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰςέρχεσθε (sc. εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ.), οὐδὲ τοὺς εἰςερχομένους ἀφίετε εἰςελθεῖν (vgl. Bengel zu v. 3), also die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche in ihrem Sattsein an Erkenntniss und Gerechtigkeit die Requisite zum Himmelreiche zu besitzen wähnten. — Was den Plural ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν betrifft, so ist zu bemerken, dass (vgl. Kamphausen: Das Gebet des Herrn S. 33) ursprünglich die hebr. Mehrzahlform den Himmel nicht als eine wirkliche Vielheit bezeichnet; erst später hat sich diese Vorstellung herausgebildet (1. Kön. 8, 27; Deut. 10, 14; Ps. 148, 4), die dann auch im Neuen Testamente

(besonders deutlich Eph. 4, 10 und 2. Cor. 12, 2) festgehalten wird. Dass die neutestamentlichen Schriftsteller die Vorstellung der Rabbinen von sieben Himmeln getheilt haben, wie Meyer zu 2. Cor. 12, 2 behauptet, lässt sich aus dem Neuen Testamente nicht erweisen; ebenso bleibt es mindestens zweifelhaft, ob dem Ausdruck βασ. τῶν οὐρ. die Annahme einer Vielheit von Himmeln zu Grunde liegt, oder ob, was uns wahrscheinlicher ist, ein einfacher Hebraismus anzuerkennen ist.

Es ist auffallend, dass Jesus in dem Begründungssatz das Präsens ἐστίν statt des erwarteten Futurums gebraucht; dadurch wird das in der ganzen Seligerklärung vorliegende Paradoxon besonders verstärkt. Dies Paradoxon besteht darin, dass das πτωχὸν εἶναι τῷ πν. das Nichthaben des πνεῦμα voraussetzt, dass dagegen ἡ βασ. τῶν οὐρ., welche bereits ihr Eigenthum ist, die Gabe des Geistes einschliesst, dass die Nichthabenden für selig erklärt werden, während doch das Seligsein durch das Haben des πν. bedingt wird. Zur Auflösung dieses Paradoxons genügt es nicht, das μακάριοι, was allerdings geschehen muss, im proleptischen Sinne zu nehmen; aber Jesus würde diesen Sinn nicht stillschweigend voraussetzen, noch weniger das Präsens ἐστίν haben gebrauchen können, wenn nicht das Himmelreich und damit alle Bedingungen, die πτ. τῷ πν. zu μακάριοι zu machen, in Ihm vorhanden gewesen und Er selbst mithin die sichere Bürgschaft des Empfangs des Himmelreichs den Armen am Geiste wäre; Er mit seinem Himmelreich ist für die Armen am Geiste, die Armen am Geiste sind für Ihn und sein Himmelreich da. Daher ist Jesus nicht nur der Erste, welcher solche Seligerklärung in solcher Form aussprechen konnte, Er ist auch der Einzige, welcher sie aussprechen kann. Wenn aber auch die πτωχοὶ τῷ πν. mit Jesu, dem Inhaber der βασιλεία, in Verbindung getreten sind und dadurch die βασιλεία mit allen ihren Heilsgütern in Ihm erlangt haben, so hört damit ihr πτωχὸν εἶναι keineswegs auf. Zunächst um deswillen nicht, weil der Empfang der Heilsgüter, im Besondern des πνεῦμα, ein wachsthümlicher ist, und somit das zuvor absolute πτωχὸν εἶναι noch fort und fort als ein relatives bis zum Empfang der Geistesfülle fortbestehn wird und muss; sodann aber auch vermöge der Art und Natur aller geistigen Güter, in höchster Potenz der höchsten geistlichen Güter, welche nur besessen werden können durch unablässiges Erwerben, welche nur erworben werden können durch unablässiges Streben. Beides, das Gesättigtsein, das Reichsein in Jesu und das Armsein und Hungern nach Ihm ist in einander und mit einander; neben dem Worte: ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 4, 14, vgl. 6, 35 u. a. St.) hat das Wort des

Sirach (24, 20 ed. O. F. Fritzsche) von der Weisheit volle Wahrheit: *οἱ ἐσθοντές με ἔτι πεινάσουσι καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.*[1]) Aehnlich fasst der Apostel Paulus (Phil. 3, 12—15) Beides in Beziehung auf die Heiligung zusammen; einerseits sagt er *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τελελείωμαι*, andererseits scheut er nicht vor der hohen Aussage zurück: *ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν.* Auch in der vollendeten Gemeinde wird dies selbe Verhältniss nicht aufgehoben sein; es wird zwar Apoc. 7, 16 von der Gemeinde ausgesagt: *οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι* — aber deshalb wird es von ihr ausgesagt: *ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων* (v. 17), und das *ποιμαίνειν* und *ὁδηγεῖν κ. τ. λ.* setzt doch ein Hungern und Dürsten nach Speise und Trank voraus. Das Verlangen nach den geistlichen Gaben und Gütern wird stets gestillt, aber durch das Stillen auch stets wieder erweckt, um stets aufs Neue in solcher Weise gestillt zu werden, als ob es noch nie gestillt worden wäre.

V. 4: *Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.*

Die *πτωχοί* des ersten Makarismus sind die אֶבְיוֹנִים des Alten Testaments, die *πραεῖς* des zweiten Makarismus sind die עֲנָוִים des Alten Testaments (nach der durchgängigen Uebersetzung der LXX), und beide hebräische Ausdrücke sind synonym. Beide Synonyma stellt Jesus neben einander, jedoch so, dass er die אֶבְיוֹנִים des Alten Testaments durch den Zusatz *τῷ πνεύματι* in neutestamentlicher Weise vergeistigt, dagegen die עֲנָוִים oder *πραεῖς* des Alten Testaments ohne Zusatz einführt. Auf die Begründung des ersten Makarismus: *ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* lässt Jesus die Begründung des zweiten: *ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* folgen und so ergänzt er sowol in der Seligerklärung, wie in der Begründung die specifisch neutestamentlichen Aussagen durch specifisch alttestamentliche; denn auch das *κληρονομεῖν τὴν γῆν* ist in alt-

---

V. 4. Die Umstellung von v. 4 und 5 des T. R. wird gestützt durch D. 33. viele Cdd. der Itala, die syr. Vs. und die K.-V. V. Clem. al., Orig., Amm., Euseb., Gregor Nyss., Bas., Hil., Hieron. u. A., während d. T. R. von ℵBCEKMSUVΓΔΠ, einigen Uebersetzungen und K.-V. V. gestützt wird. Die Autorität der Haupt-Kirchenväter steht gegenüber der Autorität der Hauptcodices. Innere Gründe entscheiden; vgl. schon Bengel ad v. 4.

---

[1]) vgl. den *Iubilus rhythmicus* des Bernh. v. Clairvaux: *Iesu dulcis memoria*, dessen 6. Strophe lautet: *Qui gustant te, esuriunt; Qui bibunt, adhuc sitiunt, Desiderare nesciunt Nisi Jesum, quem diligunt* (bei Bässler: Auswahl altchristlicher Lieder 1858, S. 217.)

testamentlicher Gewandung synonym mit der βασιλεία τῶν οὐρ., wie die πραεῖς synonym sind den πτωχοῖς (τῷ πν.).[1]) Der Ausdruck κληρονομεῖν τὴν γῆν[2]) — um damit zu beginnen — gehört ursprünglich der grundlegenden Zeit der alttestamentlichen Theokratie an; es ist der Gegenstand der Verheissung Jehovahs, welche schon dem Abraham für seine Nachkommen (יָרַשׁ הָאָרֶץ, κληρονομεῖν [τὴν] γῆν Gen. 12, 7; 13, 15; 15, 7. 18; 17, 8), welche dem Volke Israel in der Gesetzgebung unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung zugesagt ward (Ex. 20, 12; Lev. 26, 3 ff.; vgl. Deut. 4, 1. 40; 5, 33 u. s. w.); seine Bedeutung ist die Besitznahme des verheissenen Landes (nicht: „der Erde") als Gnadenlohn des auf Israel auf Grund seines Wohlverhaltens ruhenden Wohlgefallens und der Bundesgemeinschaft Jehovahs, wie das Wohnen Israels in fremdem Lande (unter den Heiden) das Zeichen und die Folge war des heiligen Missfallens und der zur Zeit sistirten Bundesgemeinschaft Jehovahs. Seitdem jedoch Israel unter Josua das verheissene Land in Besitz genommen hatte, war die Verheissung des κληρονομεῖν τὴν γῆν in ihrer eigentlichen Bedeutung gegenstandlos geworden; Israel konnte nicht mehr das Land erben und in Besitz nehmen, es hatte das Land in Besitz genommen. Dennoch war sie zu tief eingebürgert in dem Volke, als dass sie dahinfallen konnte, sie blieb unter Verallgemeinerung und Typisirung der ursprünglichen buchstäblichen Bedeutung als Ausdruck der Heilsverheissung und Heilshoffnung überhaupt in Israel lebendig[3]). Aber auch in Hinsicht auf die Empfänger der Verheissung tritt nach und nach eine Aenderung ein; wie sich je länger desto mehr in Israel eine innerliche Scheidung zwischen den Gerechten und Gottlosen, den Bundestreuen Jehovahs und den Bundbrüchigen vollzog, so wurde auch die ursprünglich dem Volke als solchem gegebene Verheissung dem treuen Kerne des Volkes, dem Israel κατὰ πνεῦμα, welches Gottes Bund und Zeugniss in Ehren hielt, zugeeignet; die, welche Jehovah fürchten, welche auf Jehovah harren, die עֲנָוִים werden das Land als Erbtheil besitzen (Ps. 25, 13; 37, 9. 11. 22. 29. 34 u. v. a. St.). Indem diese den מְרֵעִים, den רְשָׁעִים, welche

---

[1]) Eine innere Verwandtschaft der beiden Makarismen erkennt auch Luther (a. a. O. S. 26), obwol in anderem Sinne, an; noch enger verbinden Tholuck a. a. O., Stier a. a. O. S. 85, Menken a. a. O. S. 132 u. A. beide Makarismen, indem sie jedoch das κληρονομεῖν τὴν γῆν in specifisch eschatologischer Bedeutung nehmen.

[2]) Vgl. Camp. Vitringa: Observ. sacr. lib. V, c. 6 (n. d. Ausg. Jena 1723, in 4°. Bd. II, S. 66): *De vera intelligentia beneficii haereditatis terrae.*

[3]) Auch Menken erkennt ausdrücklich eine Aenderung der Bedeutung jenes Wortes innerhalb des Alten Testamentes an (a. a. O. S. 132); ebenso Stier (a. a. O. S. 85).

jene bedrücken (siehe unten) und aus dem Lande werden ausgerottet werden, gegenübergestellt sind, so erhellt, dass das *κληρονομεῖν τὴν γῆν* näher den alleinigen ungestörten Besitz des heiligen Landes (nicht eigentlich eine „Herrschaft“ über das Land) unter den Segnungen des Wohlgefallens Jehovahs, welches jetzt schon auf ihnen ruht, aber dereinst auch in den äusseren Verhältnissen der Frommen sich verwirklichen wird, bezeichnet; es ist der Ausdruck der Heilshoffnung, dass Jehovah sich zu seinem wahren Volke gegenüber allen Gewaltthätigen im Volke bekennen werde. Dies ist die zweite Entwickelungsstufe in der Bedeutung der in Rede stehenden Verheissung; gegen die, welche *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν*, standen zuerst die „Völker“, die Canaaniter, im Gegensatz, jetzt ist der Gegensatz innerhalb Israels selbst, zwischen den Bundbrüchigen und Bundestreuen, zu suchen: zuerst ist es die äussere Besitznahme des Landes als Pfand der Treue Jehovahs, jetzt ist es mehr vergeistigt die Ungestörtheit des Wohnens unter dem Gnadensegen Gottes, der die Seinen in seinem Lande unter seinen Flügeln hat. — Eine dritte Entwickelungsstufe der Bedeutung trat ein, als die geschichtlichen Verhältnisse des Volkes die gewaltige Umgestaltung durch Zertrümmerung der beiden Reiche Israel und Juda erlitten; es war eine Zeit gekommen, ähnlich der, in welcher die Verheissung zuerst gegeben war; damals hatte das Volk das heilige Land noch nicht, jetzt hatte es dasselbe nicht mehr inne. Als Israel in der Gefangenschaft der Assyrer und Babylonier geknechtet unter den Völkern lebte, trat die Verheissung des *κληρονομεῖν τὴν γῆν* wieder in den Vordergrund der prophetischen Verkündigung; wiederum sind es die „Völker“, in deren Gegensatz dem Volke Israel die Verheissung gegeben wird, wiederum ist es das Volk Jehovahs, nicht die Einzelindividuen der Frommen, welches sie empfängt, aber allerdings das unter den Gerichten Jehovahs von seinem Abfalle und den Abgefallenen geläuterte Volk, — und die Verheissung nimmt eine specifisch messianische Färbung an. Das durch den Geist Jehovahs erneuerte Israel, welches „ein Sprössling ist, von Mir gepflanzt, ein Werk Meiner Hände, um Mich zu verherrlichen“ (Jes. 60, 21), wird wiederkehren, um *κληρονομεῖν τὴν γῆν* („das heilige Land zu besitzen“) und darin *διὰ αἰῶνος* oder *εἰς τὸν αἰῶνα* zu wohnen (Jes. 32, 15; 34, 17; 57, 13; 60, 21; Hes. 39, 28 ff. u. s. w.), d. h. um die jetzt durch den Messias vollendete Heilswohlthat Gottes nie mehr zu verlieren. Weil nun diese erneuerte Verheissung dem Bundesvolke gegeben ist, in welchem Gott Selbst durch Seinen Geist die ursprüngliche Bedingung der Verheissung, nämlich die Gerechtigkeit, hergestellt hat, also dem wahren Israel *κατὰ πνεῦμα*,

so schliesst das *κληρονομεῖν τὴν γῆν* auf dieser Stufe allerdings die ganze Fülle der messianischen Heilsverheissung in sich ein; es stellt sich als dieselbe Verheissung im alttestamentlichen Gewande dar, welche Jesus in der ersten Seligerklärung im specifisch neutestamentlichen Gewande unter dem Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bezeichnet hat, dem Sinne nach dasselbe, was der Hebräerbrief *κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν* (1, 14), Jesus und der Apostel Paulus *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν θεοῦ* (Mt. 25, 34; 1. Cor. 15, 50; 6, 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5 u. a. St.) nennen (so auch Bleek I, S. 235). Dies ist die Bedeutung des *κληρονομεῖν τὴν γῆν* in unserer Stelle.

Von Alters her haben manche Exegeten unserer Stelle eine specifisch eschatologische Bedeutung vindicirt; Tholuck hat eine Anzahl von Auslegungen registrirt, noch ausführlicher und vollständiger sind sie in der oben genannten Abhandlung Vitringas in seinen Obss. sacr. gesammelt. Am Ansprechendsten und Sinnigsten ist die eschatologische Beziehung, welche Tholuck selbst unserer Stelle mit den Worten giebt: „dass die Demuth (?) und Sanftmuth hier als das wahrhaft weltüberwindende Princip offenbar werde in Hinblick auf seinen endlichen Sieg in der Weltgeschichte“; als die Erfüllungszeit dieser Verheissung würde darnach die Zeit der Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden, die Zeit des tausendjährigen Reiches, anzusehen sein. Unterstützt wird diese Erklärung durch die später auszuführende Thatsache, dass unser ganzer Makarismus dem 37. Psalm, nämlich V. 11 entlehnt ist, der 37. Psalm aber der von uns dargelegten zweiten Entwickelungsstufe des Begriffes *κληρονομεῖν τὴν γῆν* angehört, in welcher wenigstens als ein Moment das verheissene Zur-Geltung-Kommen des Princips der „Sanftmuth“ im Gegensatz gegen die Gewaltthätigkeit der Unterdrücker unumwunden anzuerkennen ist. Allein es ist doch ersichtlich, dass jene sinnige Deutung nur dadurch möglich wird, dass man das Wort *τὴν γῆν*, welches in jener, wie in allen andern Stellen des Alten Testaments, das Land, nämlich das heilige Land, Canaan, heisst, ohne Weiteres für Erde setzt. Schon Vitringa (a. a. O. §. 5) scheint das gefühlt zu haben; sonst würde er wol kaum die kühne Deutung gewagt haben: *per terram omnino hic* (sc. in Ps. 37) *intelligendam esse ipsissimam quam nos mortales colimus tellurem cum beneficiis, quae eadem hominibus liberaliter subministrat.* Eine andere Aushülfe sucht Tholuck, indem er nach dem Vorgange von Wetstein (vgl. übrigens schon die citirte Abhandlung Vitringas §. 6) meint: die paulinische Deutung der Verheissung Canaans Röm. 4, 13 zeige, dass die [specifisch] eschatologische Fassung auch hier die berechtigte sei; allein diese Berufung leistet nicht das

Gewünschte, da das Wort des Apostels *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου* sich weniger auf Gen. 12, 7, als auf Gen. 15, 5 und 18, 18 bezieht. Vor Allem ist festzuhalten, dass *κλ. τὴν γῆν* im ganzen Alten Testamente nur bedeutet: das Land, das heilige Land, diesen örtlichen Träger der Heilsverheissungen und Heilswohlthaten Gottes, ererben[1]), und dass es kein legitimes exegetisches Mittel giebt, für „das Land" die Erde zu substituiren. Obgleich ferner der Wortlaut unseres Makarismus dem 37. Psalm entnommen ist, der zweiten Entwickelungsstufe des Begriffes, so ist es doch misslich, dasjenige Moment des Begriffes aus dieser Stufe herauszunehmen, welches ihm eigenthümlich ist und dadurch die dritte und höchste Entwickelungsstufe des Begriffs ausser Betracht zu setzen, während das mehr allgemeine Moment des Begriffes in der zweiten Entwickelungsstufe: die Sanftmüthigen (*πραεῖς* [vgl. unten] als das wahre Volk Gottes) werden die Begnadeten Gottes sein, auf der dritten Entwickelungsstufe zu völliger Entfaltung und Vertiefung gelangt. In mancher Beziehung ebenso berechtigt würde es sein, das eigenthümliche Moment der dritten Entwickelungsstufe des Begriffes in der Weise der Auslegung unseres Makarismus zu Grunde zu legen, dass man denselben in Zusammenhang bringt mit Deut. 30, 3 ff.; Jerem. 23, 3; 29, 14 u. s. w. und ihn von der dem Volke Israel nach bestehender theologischer Meinung noch zukünftigen Sammlung im heiligen Lande versteht; allein solche Deutung würde dadurch scheitern, dass dann die *πραεῖς*, die Träger der Zusage Jesu, auf die Israeliten-Nation zu beschränken sein würden, — eine Beschränkung, die wol einer Widerlegung nicht bedarf.

Es bleibt uns somit eine exegetisch klare und haltbare specifisch eschatologische Deutung des *κληρον. τὴν γῆν* nicht übrig; dass eine allgemeinere eschatologische Bedeutung der Stelle nicht fern liege, leugnen wir nicht, schliesst doch der Ausdruck *κληρον. τὴν γῆν* den Empfang aller Heilsverheissungen und Heilswohlthaten Gottes in sich ein; die Zusage wird also nicht eher in vollkommene Erfüllung gegangen sein, als bis die Heilswohlthaten Gottes vollendet sind.

Weil nun die *κληρονομία τῆς γῆς* in ihrer Bedeutung wesentlich mit der *βασιλεία τῶν οὐρ.* v. 3 zusammenfällt, so lässt sich erwarten, dass diejenigen, welchen das *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* gilt, wesentlich identisch sind mit den *πτωχοῖς τῷ πνεύματι*, welchen die *βασιλεία τῶν οὐρ.* zugesagt ist. Aeusser-

---

[1]) So schon Orig., Athan., Euseb. Caes., Hier., dann F. Socin u. A., welche jedoch damit einen mystischen Sinn verbinden: *novum coelum et nova terra* oder *terra viventium* (nach Vitringa l. c. §. 3).

lich wird dies in eigenthümlicher Weise durch die Stelle Hes. 39, 28 ff. gestützt, in welcher die Verheissung des Geistes aus der Höhe mit der Verheissung des κληρονομεῖν τὴν γῆν, also die Seligerklärung des ersten Makarismus mit der Begründung des zweiten, verbunden wird. Diejenigen nun, welchen die Verheissung zugeeignet wird, sind οἱ πραεῖς, von welchen schon Ps. 37, 11 dasselbe aussagt (οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν LXX). Der Erste, welcher in der Heiligen Schrift πραῢς (עָנָה) genannt wird, ist Mose (Num. 12, 3); von seinen Nächsten, von Mirjam und Aaron, wird er angefeindet wegen seiner Ehe mit der Kuschitin; sie suchen ihn von seiner hervorragenden Stelle zu verdrängen und auf dasselbe Niveau mit ihnen herabzudrücken; darin nun, dass Mose ohne Selbstvertheidigung ihre Anfeindung duldet und es Jehovah überlässt, ihn zu rechtfertigen, zeigt sich seine πραΰτης, seine Sanftmuth, die um so grösser war, je höher er stand. „In seiner Sanftmuth besass Mose das Geheimniss, seine göttliche Berufung und Würde der Welt preiszugeben, sich der Welt gegenüber derselben zu entäussern, und daneben dieselbe im Glauben unerschütterlich fest zu halten“ (M. Baumgarten: Theol. Commentar zum Pentateuch II, S. 305) — und dieser dort schon fixirte Begriff des עָנָה oder πραῢς wird ohne Modification durch die ganze Heilige Schrift bewahrt.[1]) In den Psalmen und Propheten, wo der Ausdruck sehr häufig vorkommt, werden die עֲנָוִים (πραεῖς) entgegengesetzt den רָעִים und רְשָׁעִים (z. B. Ps. 37, 9. 10 u. a. St.), den gewaltthätig und eigenmächtig Einherfahrenden, von welchen sie unterdrückt und „gebeugt“ werden, wie Jac. 3, 13 ff. die πραΰτης dem ζῆλος und der ἐριθεία (ehrsüchtige Anmassung), gegenübergestellt, 2 Cor. 10, 1 aber mit ἐπιεικεία (nicht, wie Tholuck angiebt, auch mit ταπεινὸν εἶναι), Eph. 4, 2 mit ταπεινοφροσύνη, μακροθυμία und ἀνέχεσθαι ἐν ἀγάπῃ, wie Mt. 11, 29 πραῢς mit ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ verbunden wird; und es sind diejenigen, welche unter der durch Unrechtthun über sie herbeigeführten Drangsal ὑπομένουσι τὸν κύριον (vgl. bes. Ps. 10, 17), deren Hoffnung ewig nicht wird verloren sein (Ps. 9, 19)[2]). Wie Mose im Alten Testamente der πραῢς κατ'

[1]) Die Erklärung von Lange: „πραεῖς sind die, welche in der Liebe dulden oder in der Geduld lieben; die in Liebeskraft muthig und doch sanft, sanft und doch muthig das Unrecht ertragen und dadurch überwinden“ scheint das Moment der Liebe in den Begriff von πραῢς willkürlich einzutragen und das religiöse Moment zu vernachlässigen.

[2]) Beide Seiten des Begriffes, nämlich das Dulden der Gewaltthat und das Hoffen auf den Herrn, kommen besonders in Ps. 10, 2 ff., 12 ff., 17 ff. zu klarem Ausdruck. Das zweite Moment, das religiöse, wird meistens übersehen, als ob das bei so hervorragendem biblischen

ἐξ. war, so der Herr Jesus im Neuen Testamente nach seiner Selbstaussage Mt. 11, 29. Was es um seine *πραΰτης* war, erklärt treffend der Apostel 1 Petri 2, 23, indem auch er jene beiden Seiten des Begriffes hervorhebt: *ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.* Desshalb hat er die Macht und das Recht, *πάντας τοὺς κοπιῶντας καὶ πεφορτισμένους* zu sich zu rufen und auf sein Vorbild zu verweisen; folgen sie ihm nach in der *πραΰτης*, so werden sie ihm auch nachfolgen in die Herrlichkeit (Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 10—12; 3, 12 u. s. w., vgl. die schöne Ausführung Menkens a. a. O. S. 131. 132).[1])

Der Gegensatz (*αὐτοί* ist betont) zu den hier selig erklärten *πραεῖς* ist ein doppelter; in Ansehung der politischen Situation Israels, unter welcher Jesus das Wort geredet, sind es die Römer, wie die רְשָׁעִים zur Zeit des 37. Psalms, welche das Volk Gottes unterdrückten, und als die Erben der Verheissung Jehovahs ercheinen (vgl. Ps. 73; Ps. 49); aber nicht die Römer, sondern *οἱ πραεῖς* werden das Land erben und die Gesegneten Jehovahs sein. Andererseits sind es die Pharisäer, welche in ihrem Römerhass auf gewaltthätige Empörung sinnen, und unruhig und agitatorisch, wie sie sind nach Mt. 23, 15: *περιάγουσιν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον*, welche also statt des Duldens und Harrens auf Gott auf eigene Hand sich Anhang und Einfluss zu verschaffen suchten; aber statt die Verheissung des *κληρονομεῖν τὴν γῆν* zu erlangen, werden sie und Alle, die ihnen folgen, *υἱοὶ γεέννης.* Nicht diese,

---

Begriffe fehlen könnte; auch von Tholuck, welcher Sanftmuth und Demuth in dem Worte findet, also עֲנָוִים sowol passiv: die Gebeugten (Sanftmüthigen), als medial: die sich Beugenden (Demüthigen) nimmt, und Bleek (I, S. 234), ebenso Meyer u. A. Vgl. dagegen Calvin ad h. l.: *„at vero quum statuendum sit Christum unicum esse vitae nostrae custodem, nihil aliud restat, nisi ut lateamus sub umbra alarum eius."*

[1]) In Jesu, nicht eigentlich durch die Verheissung unseres Makarismus, wird „die Demuth und Sanftmuth als das wahrhaft weltüberwindende Princip offenbar im Hinblick auf seinen endlichen Sieg in der Geschichte", um mit Tholuck zu reden. — Luther a. a. O. S. 28 ff. führt übrigens mit Recht aus, wie die Sieghaftigkeit dieses Princips sich auch im alltäglichen Privatleben bewähre; die Sanftmüthigen kommen weiter als die, „so man heisset Hans mit dem Kopf hindurch, die nimmer Nichts leiden noch weichen wollen, sondern Welt und Berg umbreissen, und Bäume versetzen" u. s. w. — Menken a. a. O. S. 132 verinnerlicht denselben Gedanken in den schönen Worten: „Sanftmüthigkeit ist Festigkeit, ist Stärke, ist Seligkeit. Alle Unsanftmüthigkeit aber, alle Heftigkeit und Zornmüthigkeit ist Schwachheit, ist Zerrüttung des eigenen Lebens, ist Unruhigkeit und Unseligkeit. Darum sind die Sanftmüthigen selig schon hier, und selig um des grossen himmlischen Lohnes willen, um des unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbes willen auf der neuen Erde".

sondern οἱ πραεῖς werden das Land besitzen; „ein *vir fortis ac strenuus*, ein Tugendheld oder Kraftgenie, ein Lebemann oder Länderbesieger herrscht und stolziret mit seinem bösen Gewissen eine kleine Weile auf Erden, bis er hinunterfahren muss in den Scheol zu anderen Unbeschnittenen; aber die Sanftmüthigen aus Jesu Schule haben ein Erbrecht auf die Erde“ (besser: auf das Land), „das kein Lästerer und Verfolger ihnen im Buche des Vaters und Königes auszustreichen vermag“ (Stier a. a. O. S. 86 ff.). *Μακάριοι* nennt Jesus sie schon jetzt, obgleich das *μακάριον εἶναι* erst mit dem *κληρονομεῖν τὴν γῆν* (nach unserer Fassung), also mit dem Eintritt in die und mit der Aneignung der messianischen Heilsverheissung zusammenfallen wird. Die *πραεῖς* sind aber proleptischer Weise bereits *μακάριοι*, weil Jesus der gewisse Bürge jener *κληρονομία* ist. Was die Verheissung den *πραεῖς* zusagt, ist nicht etwas schlechthin Jenseitiges oder auch nur Zukünftiges, es erfüllt sich an ihnen vielmehr, in Anknüpfung an die oben dargelegten drei Entwickelungsstufen des Begriffes *κληρονομεῖν τὴν γῆν* im Alten Testamente, in drei Stufenfolgen. Zunächst dadurch, dass sie überhaupt Erben der Heilsverheissung durch das Antheilgewinnen an Christi Reich vermöge des Glaubens an ihn werden; sodann dadurch, dass das individuelle Glaubensleben auf dem Wege der Heiligung und damit auch die Aneignung der Heilswohlthat vollendet wird; endlich durch die objektive Vollendung des Reiches Christi, in welcher das durch Christum erworbene Heil in seiner ganzen Fülle actualisirt sein wird. Somit fällt das *κληρονομεῖν τὴν γῆν* mit dem Acte des Gläubigwerdens zusammen; dennoch ist es den Gläubiggewordenen etwas Zukünftiges und wird ihnen etwas Zukünftiges bleiben bis zum Endpunkt der Entwickelung des göttlichen Reiches.

V. 5. *Μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.*

Wie in dem zweiten Makarismus das *πραεῖς* und das *κληρονομεῖν τὴν γῆν* als einander entsprechend bereits im Alten Testamente verbunden und von dort herübergenommen ist, so verhält es sich auch im dritten Makarismus sowol mit dem *πενθοῦντες* (אֲבֵלִים) der Seligerklärung, wie mit dem *παρακαλεῖν* (נִחַם) der Begründung; wie der zweite Makarismus vorzugsweise in den Psalmen, so hat der dritte vorzugsweise in den Propheten seinen Vorgang. Die Hauptparallele unserer Stelle ist Jes. 61, 2. 3, jene Verheissung, welche der Herr seiner Predigt in der Synagoge zu Nazareth Luc. 4, 16 ff. zu Grunde legte als das Programm seines öffentlichen Wirkens. Wie es dort als das Amt des Messias dargestellt wird: *παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας* (LXX), so ist das *παρακαλεῖν* (נִחַם) überhaupt in dem zweiten Theile des Jesaja das hervorragende Werk des

Messias; mit der Ermahnung, das Volk Gottes zu trösten, beginnt die Verheissung der messianischen Zeit Jes. 40, und das Heil dieser messianischen Zeit wird Jes. 49, 13; 51, 13; 61, 2; 66, 13 (vgl. auch Jes. 12, 1; Jerem. 31, 13; Micha 2, 7; Mal. 3, 16) als das Getröstetwerden des Volkes Gottes. beschrieben. Wegen dieser nahen Beziehung des Wortes Jesu zum Alten Testamente ist der Umfang der Begriffe des *πενθεῖν* und des *παρακαλεῖν* auch vorzugsweise dorther zu entnehmen. Wie Jes. 12, 1 das Trösten Gottes im Gegensatze steht zu Gottes Zorn, welcher sich in der Unterwerfung Israels unter Assur geoffenbart hat, und wie es darin besteht, dass Israel in das heilige Land und in die Bundesgemeinschaft Jehovahs zurückgeführt wird, so ist es auch mit der Ermahnung Jes. 40, 1 ff. der Fall, nur dass Babel statt Assur zu setzen ist. In Jes. 49, 13 ist der Gegensatz des Tröstens das Verlassensein und Vergessensein Israels von seinem Gott, der Inhalt: das Sichzurückwenden der Gnade Gottes zu seinem Volke, welche sich wiederum in der *restitutio in integrum* offenbaren wird. In Jes. 51, 3 wird Zion dadurch getröstet, dass ihre Trümmer zu Lustgärten, ihre öden Gefilde wie ein Garten Jehovahs werden, während in der Hauptparallele Jes. 61, 2. 3 die Spitze der Tröstung Gottes darauf zielt, dass *οἱ πενθοῦντες Σιὼν κληθήσονται γενεαὶ δικαιοσύνης, φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν* (LXX) — und wesentlich dieselben Verhältnisse sind obwaltend in den übrigen oben citirten Parallelen. Genau entsprechend dem Umfange und Inhalte des *παρακαλεῖν* ist nun auch der Umfang und Inhalt des *πενθεῖν* der zu Tröstenden; *οἱ πενθοῦντες* sind nach Jesaja nur diejenigen, welche über den Verlust der Gnade Jehovahs unter dem Zorne Jehovahs trauern und für diesen Verlust und Zorn als letzten Grund ihre eigene und ihres Volkes Sünde und Ungerechtigkeit anerkennen. Weil ihr *πενθεῖν* so beschaffen ist, werden sie dadurch getröstet werden, dass der Zorn sich in Gnade verwandelt, dass die Bundesgemeinschaft mit Gott restituirt, dass ihnen (bes. nach Jes. 61) ein neues Leben der Gerechtigkeit von Jehovah gegeben wird. — Die Deutung des *πενθοῦντες* im Munde Jesu wird die Grenzen dieses Begriffes nicht über die Grenzen, welche das Alte Testament so deutlich gezogen hat, erweitern dürfen (gegen Meyer z. d. St.; aber auch nicht verengern, wie Bleek thut I, S. 233, welcher das Moment der [Trauer über die] Sünde in dem Begriffe des *πενθεῖν* nicht bemerkt); es sind diejenigen, und nur diese, welche über ihr und ihres Volkes äusseres und inneres Elend trauern, als dessen Grund und Ursache sie ihre und ihres Volkes Sünde wissen.[1])

---

[1]) Uebrigens hat Stier a. a. O. S. 82 Recht, dass „wirklich jeder Trauernde als solcher .... der Empfänglichkeit für den wahren Trost

Die παράκλησις des Messiasreiches entspricht dem πενθεῖν in seinen einzelnen Momenten; sie besteht einerseits in Empfang der Gnade, welche die Sünden vergiebt, und in der Gabe des Heiligen Geistes, welche die Gerechtigkeit pflanzt, anderntheils in der die Folgen der Sünde aufhebenden und das Elend in Freude wandelnden Vollendung des Reiches Gottes. Jesus kann die πενθοῦντες proleptischer Weise um des zukünftigen Trostes willen für μακάριοι erklären, weil in ihm die vollkommene Bürgschaft der vollkommenen παράκλησις vorhanden ist. Man darf sagen: wo durch die Theilnahme an dem Reiche Gottes im Neuen Bunde die göttliche Gnade in Christo empfangen ist, da ist die παράκλησις, die sündenvergebende Gnade, die Geistesgabe zur Gerechtigkeit und die Bürgschaft der Aufhebung aller Folgen der Sünde, gegenwärtig; aber man muss hinzufügen: wo ein πενθεῖν über Sünde und Elend ist, da wartet die Verheissung der παράκλησις noch ihrer Erfüllung. Beides ist mit und neben einander in den Gläubigen, so lange Röm. 8, 23 noch von ihnen gilt; erst in der Vollendung der βασ. τῶν οὐρ. ist es dem Volke Gottes aufbehalten, dass das πενθεῖν — denn das Gedächtniss an die vergangenen Sünden wird bleiben[1]) — von dem göttlichen παρακαλεῖν unaufhörlich verschlungen wird; Apoc. 21, 4 ff. ist dann zur ewigen Gegenwart geworden.

Auch in der Begründung dieser Seligerklärung wird αὐτοὶ durch seine Stellung mit Betonung hervorgehoben. Den Gegensatz gegen diese αὐτοὶ bilden diejenigen, welche die παράκλησις oder die ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ (Lc. 2, 25; Act. 28, 20) für sich und ihr Volk ohne πενθεῖν, die Gnade ohne Busse erwarten, wie die Pharisäer und ihr Anhang.

V. 6. *Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*

Ein innerer Zusammenhang mit dem vorhergehenden Makarismus ist unverkennbar. Ist v. 5 der Ausdruck οἱ πενθοῦντες richtig gedeutet, so bezeichnet der Ausdruck v. 6 οἱ πεινῶντες

---

wenigstens nahe" sei; vgl. auch die Predigt Menkens über den 126. Psalm (a. a. O. IV, S. 352). Dahin gehört auch Luthers Ausführung (a. a. O. S. 23) und das Wort Calvins ad h. l.: *Christus lugentes non modo miseros esse negat, sed ipso luctu adiuvari docet beatam vitam, quod hoc modo formentur ad percipiendum aeternum gaudium et quasi stimulis excitentur, ne alibi quam in Deo solidam consolationem quaerant. Sic Paulus Rom.* 5, 3."

[1]) „In der Natur wie in den Anfängen der Gnade muss man die Angst vergessen, um sich freuen zu können, aber das Kreuzes- und Wiedergeburtsleid wird zur Ehre Gottes, der darin gewirkt hat, ein ewiges Gedächtniss, und nun erst ist die Angst selber ganz Freude geworden. Die Erinnerung der Busse, Zucht und sogar dadurch der Blick in die Sünde zurück stört nicht mehr, sondern steigert die Seligkeit" (R. Stier a. a. O. zu Joh. 16, 23. 24, Bd. V, S. 411, Anm. 2).

καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην das Verlangen nach dem, dessen Fehlen v. 5 der Gegenstand des *πενθεῖν* war. Schon dieser Zusammenhang verbietet es, mit manchen älteren Auslegern (vgl. Tholuck) das Wort als Ausdruck des Verlangens nach gerechter Behandlung von Anderen, oder auch, um denselben Sinn mit Lc. 6, 21 zu gewinnen, *πεινᾶν* (denn so, nicht *πεινῆν*, schreibt das Neue Testament vgl. Phil. 4, 12, dagegen nicht *διψᾶν*, sondern *διψῆν* vgl. Apoc. 7, 16: *πεινάσουσιν* — *διψήσουσιν*) *καὶ διψῆν* im eigentlichen Sinne und *τὴν δικαιοσύνην* adverbial, also: welche Hunger und Durst leiden wegen der Gerechtigkeit, (welche sie beweisen) zu fassen.[1]) In der Deutung des *πεινᾶν καὶ διψῆν* trifft Luther (a. a. O. S. 32) das Richtige: „Er setzet aber nicht umbsonst solche Wort: hungern und dursten nach der Gerechtigkeit; damit er will anzeigen, dass ein grosser Ernst, Begierd und Brunst, dazu ein unablässiger Fleiss dazu gehore: dass wo solcher Hunger und Durst nicht ist, da wird nimmer nichts daraus"; denn die Worte bezeichnen jenen hohen Grad des Verlangens, welcher auf der Gewissheit beruht, dass der Gegenstand des Verlangens unentbehrlich ist zum Leben, dass ohne ihn das Leben zum Tode verschmachtet (vgl. Ps. 42, 1 ff.; Jes. 55, 1 ff.; Amos 8, 11 ff. u. a. St.). *Ἡ δικαιοσύνη* ist der Gegenstand solches Verlangens, d. i. die ganze, völlige (beachte den bestimmten Artikel) Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, d. h. die Rechtbeschaffenheit seines sittlichen Zustandes nach Gottes Urtheil, so dass der Mensch das ist, was er nach Gottes Willen sein soll (vgl. unten zu v. 20). Diese *δικαιοσύνη* in dem sündigen Menschen hervorzubringen, ist das letzte Ziel und der letzte Zweck der Heilsoffenbarung und Heilsanstalt; was sie in sich schliesst, war auf der Offenbarungsstufe des Alten Bundes zunächst in dem Gesetze Gottes als dem zeitlichen Ausdruck des ewigen Willens Gottes niedergelegt (vgl. unten zu v. 17): „unsere Gerechtigkeit wird es sein vor dem Herrn, unserm Gott, so wir halten und thun alle diese Gebote, wie Er uns geboten hat" (Deut. 6, 25; 24, 13; 30, 16. 19; Lev. 18, 5; Nehem. 9, 29;

---

[1]) So z. B. Calvin ad h. l., welcher *esurire et sitire pro laborare inopia, destitui rebus necessariis* nimmt, *esurire iustitiam* als *„species pro genere"*: *„indignitatem tamen amplificat, quum dicit anxie gemendo nihil eos appetere nisi quod iustum est"* etc.; ebenso erscheint als ein eigenthümliches Missverständniss die Erklärung Luthers (a. a. O. S. 31): „das ist ein rechtschaffen selig Mensch, der immer anhält nnd mit allen Kräften darnach strebt, dass es allenthalben wohl zugehe, und Jedermann recht thue, und Solches mit Worten und Werken, mit Rath und That hilft halten und fordern." Aehnlich redet auch Stier a. a. O. S. 87 in seiner im Uebrigen sehr schönen Auslegung unserer Stelle von dem „Siege des ewigen, allein rechten und guten Gotteswillens auf Erden und in der Menschheit, vornehmlich jedoch in ihnen selber."

Prov. 4, 4. 22); der Weg, auf welchem sie zu erreichen sei, ist das Halten und Thun, also der Weg, durch eigenes sittliches Handeln den Forderungen Gottes Genüge zu leisten. Dieser Weg aber hat sich im Alten Bunde als nicht zum Ziele führend erwiesen; nicht desshalb, weil die Werke des Gesetzes als solche nicht im Stande wären, die Gerechtigkeit zu bewirken (*τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ* Lc. 10, 28), sondern desshalb, weil die Gesetzeserfüllung Aller erfahrungsmässig eine unvollkommene ist (vgl. schon Josua 24, 19 ff.) und sich desto mehr als solche enthüllte, je mehr die Form des Gesetzes mit dem ewigen Inhalt des göttlichen Willens durch die Propheten erfüllt wurde. Auch innerhalb des Alten Bundes war diese Erkenntniss den Frommen Israels nicht verborgen; daher die Bitte zu Gott, er wolle sie leiten in seiner Gerechtigkeit (Ps. 5, 9; 25, 4. 5 vgl. Hupfeld z. d. St.); daher die Verzichtleistung auf das Thun der Gerechtigkeit und das Sichbeschränken auf das Nachjagen nach der Gerechtigkeit (Prov. 15, 9), und die Verheissung, dass die der Gerechtigkeit Nachjagenden als Gottes Volk würden angesehen sein (Jes. 51, 1). Auf dem durch das Gesetz bereiteten Boden bauete sich die Weissagung auf, dass Gott selbst einen andern Weg zur Gerechtigkeit offenbaren werde, er selbst werde aufs Neue sich seinem Volke verbinden, er selbst, Jehovah, werde ihre Gerechtigkeit sein (Jerem. 23, 6; 33, 16 u. a. St.); in der durch solche Verheissung verkündeten messianischen Zeit wird das Volk Jehovahs fröhlich sein in seinem Gott, weil das Ziel und der Zweck der Heilsoffenbarung erreicht ist; denn er hat sie angezogen mit Kleidern des Heiles und mit dem Rocke der Gerechtigkeit sie bekleidet (Jes. 61, 10; 4, 4; Lc. 1, 75). Die *δικαιοσύνη θεοῦ* als eine freie Gnadengabe Gottes, die ohne Zuthun des Gesetzes in Christo gegeben wird Allen, die an ihn glauben, ist nun besonders des Apostels Paulus Evangelium, und die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ διὰ τῆς πίστεως εἰς Ἰησοῦν Χριστόν* d. h. die Rechtbeschaffenheit des Menschen, welche von Gott ausgehend eine Gnadengabe Gottes ist und durch den Glauben an Jesus Christus empfangen wird, ist einer der Hauptbegriffe der paulinischen Theologie vor Allem im Römerbriefe.[1])

[1]) Vgl. B. Weiss: Lehrbuch der bibl. Theol. des Neuen Testaments § 89 ff. — Schön ist die Entwickelung des Begriffes der Gerechtigkeit in Jesu Munde bei Keim, a. a. O. Bd. II, S. 52 ff.: „Die Gerechtigkeit selbst, welche zu den geistigen Gütern des Himmelreiches zählt, ist ihm ja mehr als nur die Angemessenheit des kreatürlichen Wesens zum Willen des fordernden, des erhabenen Gottes; sie, die Setzung, die Pflanzung Gottes in der Menschheit, ist mehr als nur Menschlichkeit und Tugend in Menschenformen, sie ist eine Erreichung göttlichen Wesens und Lebens selber, sie ist die Harmonie menschlichen Lebens mit göttlichem Leben,

Jesus erklärt diejenigen für selig, welche *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικ.* sind; bei ihnen findet sich demnach eine so hohe Werthschätzung der *δικ.*, dass sie ihnen Bedingung des geistlichen Lebens ist, wie Brot und Wasser, die Gegenstände leiblichen Hungerns und Dürstens, die Bedingung sind für das leibliche Leben. Auf Gottes Heilsgedanken sind sie demnach eingegangen; Gottes ewige Zwecke sind ihre eigenen Lebenszwecke geworden. Das schmerzliche, nagende, nimmer Ruhe lassende Verlangen (*πειν. κ. διψ.*) nach der Gerechtigkeit bezeugt aber ferner, dass sie die Gerechtigkeit noch nicht erlangt haben und sie auch mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln der bis dahin geschehenen Heilsoffenbarung des Alten Bundes zu erlangen nicht vermögen; aber sie werden die Gerechtigkeit erlangen (*ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται* [sc. *τῆς δικαιοσύνης*]), desshalb sind sie selig. Das Hungern und Dürsten freilich ist keine Seligkeit, diese tritt realiter erst ein mit der Sättigung, welche in der Zukunft liegt; aber gleichwol kann Jesus schon vor der Sättigung die Verlangenden proleptischer Weise für selig erklären, weil in ihm die Sättigung vorhanden ist, weil er es ist, der diese an ihnen vollzieht.

Dass und wie nun diese Sättigung mit der *δικαιοσύνη* geschieht, ist die Heilsoffenbarung des Neuen Bundes. Durch die Gemeinschaft des sündigen Menschen mit Jesus Christus, welche durch den Glauben an ihn vollzogen wird, ist neben der Rechtfertigung als declaratorischem Acte Gottes zugleich der reale Anfang einer positiven Gerechtwerdung des Menschen gegeben (Röm. 6, 1—14; 7, 4—6. 25; 8, 2—14 u. s. w.), und das *μακάριον εἶναι* ist in demselben Menschen zugleich mit dem *δίκαιον εἶναι* nicht mehr nur *per prolepsin*, sondern hinfort in realer und principieller Weise vorhanden (hierdurch möchte sich auch die Frage erledigen [siehe Tholuck], ob hier die *justitia fidei* oder die *justitia novae obedientiae* gemeint sei). Gleichwol bleibt das *πεινᾶν καὶ διψῆν τὴν δικ.* auch in den Erlöseten in Christo das Zeichen ihres Christenstandes, wie es bei denen, welche noch ausser Christo die Empfänglichkeit für das Heil in Christo hatten, das Zeichen dieser ihrer Empfänglichkeit war; denn erst des Anfanges (Lebenskeimes) der *δικαιοσύνη* sind jene theilhaft geworden, die volle und ganze *δικ.* haben sie noch nicht in sich, sondern ausser sich, nämlich in Christo; weil sie die-

---

sie ist das Eindringen der Menschheit in die göttliche Vollkommenheit und die Durchsättigung mit ihr. Die Gerechtigkeit suchen und die Gerechtigkeit besitzen als Gabe Gottes heisst nach dem ganzen Geist der Bergpredigt, ja überhaupt der Lehre Jesu, vollkommen sein wie Gott vollkommen ist, sie ist die Wiederholung nicht allein des Engellebens, sondern der göttlichen Vollendung in menschlicher Gestalt."

selbe aber in Christo haben, so wird einerseits ihr *πεινᾶν καὶ διψῆν τὴν δικ.* zum *πεινᾶν καὶ διψῆν τὸν Ἰησοῦν Χριστόν* (vgl. Joh. 6. 35; Phil. 3, 7 ff.: *ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει* u. a. St.), andererseits verliert ihr *πεινᾶν καὶ διψῆν* den nagenden Schmerz, weil Christus Jesus ihnen durch den Glauben eignet und sie in ihm die lebensvolle Bürgschaft haben, dass er das angefangene Werk auch vollenden werde. Vermöge des *πεινᾶν καὶ διψῆν τὸν Ἰησοῦν Χριστόν* wird in sie auf dem Wege der in der Heiligung sich vollziehenden Lebensgemeinschaft mit Christo die *δικαιοσύνη*, welche in Christo ist, übertragen, bis *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν αὐτοῖς* (Röm. 8, 4); auf jeder Stufe der Heiligung wird das *χορτασθῆναι τῆς δικ.* völliger und daher das *μακάριον εἶναι* durchgreifender, bis in der Vollendung das *πεινᾶν καὶ διψῆν* unaufhörlich von dem *χορτασθῆναι* verschlungen wird und das *μακάριον εἶναι* vollkommen geworden ist, wie das *δίκαιον εἶναι* (vgl. oben zu v. 3).

Der Gegensatz zu den von Jesu selig Erklärten (das *αὐτοί* lässt wiederum einen solchen Gegensatz erwarten) ist in denen zu suchen, welche ohne *πεινᾶν καὶ διψῆν* nach der wahren Gerechtigkeit doch ein *χορτασθῆναι τῆς δικ.* zu erlangen meinten. In dem Weheruf Mt. 23, 23. 24 hat Jesus diese Leute gezeichnet: *ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον κ. τ. λ. καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου κ. τ. λ.*; das Verständniss für die Gerechtigkeit, welche Gott will, und desshalb auch das Verlangen darnach, hat sich in ihnen verloren und ist zu einem peinlichen Interesse für Kleinlichkeiten zusammengeschrumpft; diese ihre *δικ.* erfüllen sie, so findet sich in ihnen ein *πεινᾶν καὶ διψῆν* nicht mehr; statt dessen aber eine Sattheit, welche sie für ein *χορτασθῆναι τῆς δικ.* halten, welche aber für das wahre *χορτασθῆναι* keinen Raum bietet.

V. 7. *Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.*

In heiliger pädagogischer Weisheit lässt Jesus auf die Seligerklärung der nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden die Seligerklärung der *ἐλεήμονες* folgen. Beides, *ἡ δικαιοσύνη* und *τὸ ἔλεος*, steht in innerem Zusammenhange, indem dieses eine, nämlich die in dem Verhältnisse zu den derselben bedürfenden Menschen sich erweisende, Seite der *δικαιοσύνη* ist; insofern ist die Seligerklärung der *ἐλεήμονες* eine nach einer Seite hin erklärende Apposition zu der vorhergehenden. Die *δικαιοσύνη* als die durch den heiligen Willen Gottes geforderte Rechtbeschaffenheit des Menschen besteht, wenn wir die Erklä-

---

V. 7: nur in Cod. K[x] fehlt *αὐτοί*.

rung des Herrn selbst über den Inhalt des Gesetzes und der Propheten Mt. 22, 37—40 herbeiziehen, in der Liebe zu Gott von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüthe, und in der den Nächsten auf gleiche Stufe mit sich selbst stellenden Liebe zu jenem. Wie schon das Alte Testament diese beiden Gebote, ob auch nicht als diejenigen, in welchen *ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται*, kannte und verkündete (Deut. 6, 5; 10, 12 und Lev. 19, 18. 34), so wusste auch schon das Alte Testament, namentlich die Propheten, einer äusserlichen nur die That ins Auge fassenden oder auf die Beobachtung formeller religiöser Vorschriften sich beschränkenden leblosen Frömmigkeit gegenüber, die Pflicht der Liebe und des Erbarmens gegen den Nächsten mit scharfer Betonung in den Vordergrund zu stellen als die einzige Bewährung der wahren Frömmigkeit und Liebe zu Gott.[1]) Der *locus classicus* hierfür ist Jes. 58, wonach die religiöse Uebung des Gott wohlgefälligen Fastens in der Liebesthätigkeit gegen die bedrängten und hülfsbedürftigen Volksgenossen sich offenbaren soll. Sowol Jesus selbst, als seine Apostel, auch Jacobus, der Bruder des Herrn, legen den Schwerpunkt des Gesetzes, welches im Neuen Bunde zur Erfüllung kommt, auf die Liebe und das Erbarmen gegen den Bruder, gegen den Nächsten (Joh. 13, 34; 15, 17; 1 Joh. 2, 8; 3, 14. 25; Röm. 13, 10; Gal. 5, 6. 14; Jac. 2, 8. 13 ff. u. s. w.), als worin vornehmlich das neue Leben aus Gott in der Gemeinschaft mit Christus sich zu erweisen habe. An unserer Stelle war die erklärende Hinzufügung der Seligerklärung der *ἐλεήμονες* zu derjenigen der *π. καὶ δ. τὴν δικαιοσύνην* um so mehr geboten, als jener hypokritische Sinn Israels, den Jesaja so scharf tadelt (*ὡς λαὸς δικαιοσύνην θεοῦ πεποιηκὼς καὶ κρίσιν θεοῦ αὐτοῦ μὴ ἐγκαταλελοιπώς* Jes. 58, 2 LXX), noch immer im Schwange, ja durch den Einfluss des Pharisäerthums zu einer bedenklichen Höhe erwachsen war. Die Schriftgelehrten und Pharisäer waren es ja, welche *ἀφήκασι τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν* (Mt. 23, 23 vgl. Lc. 10, 25—37), und trotzdem als *οἱ δίκαιοι κατ' ἐξοχήν* sich ihrer untadelhaften *δικαιοσύνη* meinten rühmen zu dürfen; daher wiederum das hervorgehobene *ὅτι αὐτοί* in der Begründung der Seligerklärung.

Aber nicht bloss ergänzend und erklärend fügt Jesus die fünfte Seligerklärung der vierten hinzu: jene geht über diese vielmehr weit hinaus. Verhielte sie sich nur ergänzend zu der

---

[1]) Bemerkenswerth ist, dass die LXX nicht selten צְדָקָה durch *ἐλεημοσύνη* übersetzen z. B. Deut. 6, 25; 24, 13; Ps. 24, 5; 33, 5; 103, 6; Jes. 1, 27 u. a. St., oder auch durch *ἔλεος* z. B. Jes. 56, 1b; ähnlich wie Mt. 6, 1 der T. R. die L.-A. der besten Codd.: *δικαιοσύνη* mit *ἐλεημοσύνη* vertauscht.

vierten, so müssten wir eine ähnliche Redewendung wie dort, etwa *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὸ ἔλεος* oder dgl. erwarten; von einem Trachten, *ἐλεήμονες* zu werden, ist jedoch nicht die Rede, sondern selig werden die erklärt, welche bereits *ἐλεήμονες* sind, welchen demnach *τὸ ἔλεος* bereits eignet, deshalb eignet, weil sie *τὴν δικαιοσύνην* in irgend einem Masse bereits erlangt haben. Somit beginnt mit v. 7 ein neuer Abschnitt, eine neue Reihe der Seligerklärungen, in welcher, allgemein ausgedrückt, der, ob auch immerhin nur anfängliche, Besitz des messianischen Heiles vorausgesetzt und die Wirkung dieses Heilsbesitzes in den Besitzenden dargelegt wird, während in den vier ersten Seligerklärungen das Verlangen nach dem Heile beschrieben ist (so auch Tholuck, anders Bleek a. a. O. I, S. 235: „die Barmherzigkeit eine gottwohlgefällige Tugend, die von allen Denen gefordert wird, die des Heiles wollen theilhaftig werden").

Cremer in s. biblisch-theol. Wörterbuch (2. Aufl. 1872) hat — übrigens nach dem Vorgange Bengels ad h. l. — s. v. darauf aufmerksam gemacht, dass bei den LXX *τὸ ἔλεος* die gewöhnliche Uebersetzung sei von חֶסֶד: „das Wort für das heilsökonomische Verhalten Gottes gegen die Menschen, beziehungsweise sein Volk, welches sich der Lage der Sache und dem Bedürfniss gemäss als Barmherzigkeit, Mitleiden, Gefühl des Elendes (vgl. Jerem. 31, 20) kundgiebt, gegenüber *κρίσις* (Jac. 2, 13; Sap. Sal. 12, 22)". Kannte doch schon die *σοφία Ἰησοῦ* (Sirach) 2, 18 (ed. Fritzsche) das grosse Wort: *ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*), *οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ*, ein Wort, das aus der Tiefe des religiösen Geistes im Alten Testamente herausgeredet und vielleicht der stärkste Anklang ist an das Wort des Neuen Bundes: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1 Joh. 4, 8. 16). Wie das *ἔλεος* Gottes die nie ermüdende Predigt des Alten Testamentes ist, so ist die Aussage, dass Gott *ἐλεήμων* sei, ein ständiges Wort besonders in den Psalmen und Propheten. Nichts wird im Alten Testamente so oft wiederholt, wie dieses, dass Gott רַחוּם וְחַנּוּן sei, und diese Worte übersetzen die LXX durchgehends durch *οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων*, so dass also dem רַחוּם das *οἰκτίρμων*, das חַנּוּן dem *ἐλεήμων* entspricht[1]) (Ex.

[1]) Das Adjectiv חַנּוּן ist den beiden Substantiven חֵן (Huld, *χάρις*) und חֶסֶד (Gnade) entsprechend; von letzterem gibt es kein adjectivisches Denominativum mit aktiver Bedeutung; das Denominativum חָסִיד hat durchgehends passive Bedeutung: der Gnade theilhaftig, und nur in wenigen Stellen (von Gott: Ps. 145, 17; Jerem. 3, 12; von Menschen Ps. 12, 2; 18, 26; 43, 1; Micha 7, 2) und ganz ausnahmsweise hat es den activen Sinn = wer Gnade übt (vgl. Hupfeld zu Ps. 4, 4 Anm. 2). Daher die Erscheinung, dass *ἔλεος* bei den LXX dem חֶסֶד, dagegen *ἐλεήμων* dem חַנּוּן entspricht.

34, 6; Deut. 4, 31; Ps. 78, 38; 80, 15; 103, 8; 111, 4; 112, 4; 116, 5; 145, 8; 2 Chr. 30, 9; Joel 2, 13 u. s. w.). Die *ἐλεήμονες*, von welchen Jesus spricht, sind demnach Solche, welche vermöge jenes heilsökonomischen *ἔλεος* Gottes, welches ihnen widerfahren ist, zu gottähnlichem Leben in Gesinnung und Thätigkeit erneuert sind, in welchen also ein göttliches Leben bereits pulsirt. Denn es ist nicht weniger das Grundverhältniss der Heilsökonomie Gottes im Alten Bunde, als im Neuen Bunde, dass die Liebe, welche Gott zu uns hat, das geschichtliche und causale *prius* aller wahrhaftigen Liebe auf Erden ist, und erst aus der Liebesoffenbarung Gottes entsteht bei den Menschen die Liebe, welche Gott angenehm ist. Sollte es auch barer Zufall sein, dass das Neue Testament das Wort *ἐλεήμων* ausser hier nur noch Hebr. 2, 17 gebraucht, und da von Jesu selbst, an welchem sich, besonders in seinen Leiden, die göttliche Pädagogie bewiesen: *ἵνα ἐλεήμων γένηται*? Jedenfalls werden wir dadurch genöthigt sein, in den Begriff der *ἐλεήμονες* ausdrücklich mit Tholuck das Mitleiden mit den durch die Sünde Leidenden aufzunehmen. Die *ἐλεήμονες* beweisen mehr, um mit Menken a. a. O. S. 134 zu reden, als Weichherzigkeit, etwas Anderes als natürliches Mitleiden mit dem Elend und Leiden Anderer; es sind, wie Calvin ad h. l. (welcher zugleich auf das *paradoxon cum humano judicio pugnans* hinweist: *mundus reputat beatos qui malorum alienorum securi quieti suae consulunt*) erklärt, diejenigen, *qui non modo ferendis propriis malis parati sunt, sed aliena etiam in se suscipiunt, ut miseris succurrant, sponte laborantibus se conjungunt, et quasi eosdem induunt affectus, quo se libentius ad illos juvandos impendant*; womit übrigens gar wohl Stier's Bemerkung a. a. O. S. 91 stimmt, „dass damit auch solche Anfänge der Wiedergeburt eingeschlossen seien, wo sogar Heiden, die den Herrn Jesum nicht kannten, nach lauterem Trieb verborgener Gnade, was sie für sich selber suchen, an Anderen üben, so viel sie vermögen“ (wobei Mt. 25, 37—40 citirt wird).

Das Objekt des *ἐλεήμονα εἶναι* wird nicht genannt, so haben wir kein Recht, es zu beschränken; es sind die Menschen überhaupt, abgesehen davon, ob sie Volksgenossen oder Heiden, Feinde oder Freunde sind. Darauf kommt es nach Jesu Wort an, dass die göttliche Liebe in das Herz aufgenommen sei und darin heilige Liebe erzeuge; dann werden sich als die Grenzen dieser Liebe die Grenzen des göttlichen *ἔλεος*, welches grenzenlos ist, dem *ἐλεήμων* enthüllen.

Wie nun die Thatkraft ihres *ἔλεος* auf die Sünde als Zustand und die Folgen der Sünde als Elend sich richtet, Beides aufzuheben, so wird auch die Sünde als Zustand und die Folgen

der Sünde als Elend an ihnen aufgehoben werden in Kraft der Liebe Gottes, die in ihnen wirksam ist. Denn der, von welchem sie *ἐλεηθήσονται*, ist Gott, nicht auch die Menschen, *quorum ad humanitatem Deus flectet animos* (Calvin), obgleich dies ja auch seine Wahrheit hat. Das *ἐλεηθῆναι* als Eintritt in die Sphäre des göttlichen Erbarmens wider die Sünde als Schuld ist ihnen wie dem Paulus (1 Tim. 1, 13) bereits widerfahren, und daraus ist ihr *ἐλεήμονα εἶναι* hervorgegangen (siehe oben, vgl. zu 6, 12); aber die Consequenzen dieses *ἐλεηθῆναι* in Bezug auf die Sünde als Zustand und die Folgen der Sünde als Elend liegen für sie wie für das ganze Gottesvolk noch in der Zukunft, damit auch die schliessliche Offenbarung des *ἔλεος* Gottes an ihnen. Weil sie aber in dem empfangenen *ἔλεος* Gottes wider die Sünde als Schuld das Princip und damit auch die Gewissheit für den Empfang des göttlichen *ἔλεος* auch wider die Sünde als Zustand und die Folgen der Sünde als Elend in der Zukunft haben, so sind sie bereits, nicht mehr proleptischer Weise wie in den vier ersten Makarismen, sondern realer Weise, *μακάριοι* in Kraft des empfangenen, in principieller Gewissheit des zu empfangenden göttlichen *ἔλεος*. Das zu empfangende *ἔλεος* wird sich an ihnen in zwiefacher Weise offenbaren, einmal als negative und positive Aufhebung der Sünde als Zustand, als vollkommene Verähnlichung mit Christo (vgl. 1 Joh. 3, 1 ff.; Eph. 5, 27; 1 Thess. 5, 23 u. v. a. St.), sodann als negative und positive Aufhebung der Folgen der Sünde als Elend, als vollkommene Freude in dem vollendeten Gottesreich (Apoc. 7, 16 ff.; 21, 4 ff. u. v. a. St.).

V. 8. *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.*

Zunächst die *καρδία*, das Herz. In der physiologischen Bedeutung des Wortes ist die *καρδία* „der Centralsitz des Blutlebens und das Centralorgan, das in selbstständiger Bewegungskraft den ganzen Blutumlauf vermittelt, den Lebensstoff und Reiz in treibender Kraft aus sich hervorquellend und nach allen Seiten umtreibend, wie in anziehender Kraft von allen Seiten her den Lebensstrom in sich aufnehmend und sammelnd; so stellt es den Centralherd des ganzen Lebensbetriebes dar in seiner ein- und ausfliessenden Bewegung, aber damit auch die Bildungsstätte aller selbstständigen Wirksamkeit und Lebendigkeit. Centralität mit selbstständig verarbeitender Sammelkraft, sowie mit allseitig erregender und ernährender Umtriebskraft" (Beck: Umriss der biblischen Seelenlehre, 2. Aufl. §. 20 Anm.). Demgemäss ist die *καρδία* in übertragenem, ethischem, Sinne nach der Heiligen Schrift das Centralorgan alles seelischen und geistigen Lebens, der verborgene Herd, wo die Willensentschlies-

sungen wie die Gedanken, die Worte wie die Thaten, die Triebe wie die Empfindungen ihren Sitz und Ursprung haben (Mc. 7, 20 ff.), und von dessen normaler oder abnormer Beschaffenheit und Function das gesammte sittliche und geistige Leben des Menschen seinen Charakter, seine Richtung und Färbung empfängt.

Schwieriger ist die Bestimmung der *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ:* die rein sind in Beziehung auf das Herz, am Herzen. Bleek (a. a. O. I, S. 236) versteht mit Recht unter diesen solche, „in deren Herzen sich nichts Falsches, Unlauteres, Unreines, Befleckendes in Gesinnung und Gedanken birgt," fügt jedoch hinzu: „eine Eigenschaft, die wir, wenn der Ausdruck im höchsten Sinne genommen wird, hienieden freilich nur werden anstreben und uns ihr annähern können." Darin liegt nämlich die Schwierigkeit, dass der Ausdruck eine solche ethische Höhe zu bezeichnen scheint, dass er, mit Ausnahme des Einen Jesus Christus, von keinem Menschen hienieden prädicirt werden kann. Die Versuchung, die Bedeutung des Wortes abzuschwächen, liegt daher (siehe Tholuck, auch Bleek) sehr nahe, um so mehr, als das Alte Testament diese Abschwächung zu begünstigen scheint. Die LXX übersetzen nämlich Ps. 24, 4 den hebräischen Ausdruck בַּר־לֵבָב durch *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ*, die Vulg. durch *mundo corde;* die Reinheit des Herzens wird hier mit der Unschuld der Hände zusammengestellt; bei wem Beides sich finde, dürfe hinaufsteigen auf den Berg Jehovahs und weilen an seiner heiligen Stätte. Derselbe hebr. Ausdruck findet sich noch Ps. 73, 1: „Ja gütig ist Gott gegen Israel;" wer dieses Israel sei, wird appositionell erklärt durch לְבָרֵי־לֵבָב, LXX: *τοῖς εὐθέσιν καρδίᾳ*, Vulg.: *qui recto sunt corde;* hier sind es offenbar die, welche in der Lauterkeit ihrer Gesinnung sich nicht täuschen und verwirren lassen durch den Augenschein und durch vorübergehende Verhältnisse, sondern die Dinge ansehen, wie sie sind, einfältigen Auges. In beiden Stellen bezeichnet das בַּר לֵבָב recht eigentlich das, was wir Lauterkeit, Geradheit, Redlichkeit der Gesinnung nennen, und nicht Ps. 24, 4, sondern Ps. 73, 1 liegt die richtige Uebersetzung der LXX und der Vulg. vor, welche nicht *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* und *mundo corde*, sondern *εὐθεῖς καρδίᾳ* und *recto corde* ist (vgl. Hupfeld zu Ps. 15, 2; 18, 21; 51, 12). Obgleich demnach in unserer Mt.-Stelle die Begründung der Seligerklärung: *ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται* eine nicht zu verkennende Verwandtschaft hat mit dem, was Ps. 24, 4 von denen, die „lauteren Herzens" sind, ausgesagt wird: dass sie werden hinaufsteigen dürfen auf den Berg Jehovahs und weilen an seiner heiligen Stätte, so wird doch das *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* nicht mit der Bedeutung des בַּר־לֵבָב zu con-

fundiren sein; wie vielmehr das den *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* im Mt. Zugesagte nur in geistlich potenzirter Weise dem dem בַר־לֵבָב Zugesagten parallelisirt werden kann, so ist auch das *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* im Mt. das geistlich potenzirte בַּר־לֵבָב des Ps. 24. Für dasselbe, was Mt. hat, ist der eigentliche hebräische Ausdruck nicht בַּר־לֵבָב, sondern לֵב טָהוֹר LXX: *καρδίαν καθαράν*, Vulg.: *cor mundum* des Ps. 51, 12, nach Hupfeld z. d. St. zunächst das vom Schuldbewusstsein gereinigte Gewissen, als Folge der Reinigung von Sünden (v. 9); aber mehr als das: ein neugeschaffenes reines Herz als Quell eines neuen heiligen Lebens (also so viel wie ein anderes Herz (לֵב אַחֵר 1 Sam. 10, 9), ein neues Herz (לֵב חָדָשׁ Hes. 36, 26), ein einiges Herz (לֵב אֶחָד Hes. 11, 19), ein Herz, Gott zu erkennen (לֵב לָדַעַת אֹתִי Jerem. 24, 7); dass es eine (göttliche) Umschaffung, Erneuerung des Herzens und damit eine Wiedergeburt des ganzen Menschen ist, zeigen die Wörter בָּרָא und חָדַשׁ an.

Dieselbe tiefethische, die Erneuerung des Herzens in der Wiedergeburt voraussetzende Bedeutung hat die *καρδία καθαρά*, welche übrigens durchaus nicht mit *συνείδησις καθαρά* (gegen Tholuck) auf dieselbe Linie zu stellen ist, im Neuen Testamente. Nur noch an zwei Stellen findet sich der Ausdruck *καρδία καθαρά* nämlich 1. Tim. 1, 5 und 2. Tim. 2, 22; die sonst wol als dritte angeführte Stelle 1. Petri 1, 22: *ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς* dürfte aus dem Grunde nicht brauchbar sein, weil *καθαρᾶς*, mit Tschdf. ed. VIII auf Grund von AB Vulg. zu streichen sein wird. Es ist leicht ersichtlich, dass sowol 1. Tim. 1, 5, wo als *τὸ τέλος τῆς παραγγελίας* genannt wird *ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου*, als auch 2. Tim. 2, 22, wo der Empfänger aufgefordert wird, die jugendlichen Lüste zu fliehen, aber zu verfolgen .... *εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας*, mit der abgeschwächten Deutung: Redlichkeit oder Lauterkeit der Gesinnung nicht auszukommen ist, dass vielmehr in beiden Stellen (besonders in der ersten) die Reinheit des Herzens im tief ethischen Sinne als beruhend auf der Erneuerung des Herzens durch eine göttliche Neuschaffung und auf der Wiedergeburt durch den Heil. Geist festgehalten werden muss (so auch Lange).

Damit verschwindet denn auch der Schein, dass das *καθαρὸν εἶναι τῇ καρδίᾳ* im Mt. „eine Eigenschaft sei, die wir, wenn der Ausdruck im höchsten Sinne genommen wird, hinieden freilich nur werden anstreben und uns ihr annähern können“ (Bleek); spricht doch der Herr, als er dem Petrus es abschlug, die symbolische Fusswaschung auf die Hände und das Haupt auszudehnen, seinen Jüngern es zu: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν*

νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε Joh. 13, 10. 11; vgl. 15, 3: ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν vgl. Hebr. 10, 22 ff: ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ). Mit Menken (a. a. O. S. 137) ist zu sagen: „Uebrigens müssen wir reines Herzens werden, wir sind es nicht“, das ist die nirgends verleugnete Voraussetzuug der Heil. Schrift; der καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ist somit der καθαριζόμενος oder καθαρισθεὶς τῇ καρδίᾳ, gereinigt durch das reine Wasser, welches auf ihn gesprengt (Hes. 36), durch den Geist des lebendigen Gottes, welcher unter der Vermittelung des Wortes (Joh. 15, 3) und des Glaubens (Act. 15, 9) ihm gegeben ist. Wie die natürliche Unreinheit des Herzens sowol in dem fleischlichen von Gott abgewendeten, dem Bösen zugewendeten Sinne, als in der dadurch erzeugten Schuld und dem Schuldbewusstsein besteht, so vollzieht sich auch die Reinigung des Herzens in einem Doppelten, sowol in der Aufhebung der Schuld resp. des Schuldbewusstseins, als in der Aenderung des Sinnes und Gemüthes, welches vom Bösen abgewendet und dem Guten und Gottwohlgefälligen zugewendet wird, also, dogmatisch zu reden, in der Rechtfertigung und Wiedergeburt (Bekehrung) (vgl. Beck a. a. O. § 25, 1; Hupfeld a. a. O. zu Ps. 51, 12, auch Winter l. c. § 12). Bei wem dies geschehen ist, der ist trotz Allem καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, was selbstverständlich das Bedürfniss nach einer fortgehenden Actualisirung der principiell geschehenen Reinigung ebensowenig ausschliesst, wie die Leugnung des Apostels, dass die Christen ἁμαρτωλοί seien (Röm. 3, 7; 5, 8; Gal. 2, 17), die dringendsten Ermahnungen ausschliesst, die Sünden abzulegen und dadurch das zu werden, was sie bereits sind.

Die Seligerklärung der καθαροὶ τῇ καρδίᾳ begründet Jesus durch die Zusage: ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Mehr noch als beim ersten Satzgliede häufen sich die Schwierigkeiten bei der Erklärung dieses zweiten Satzgliedes und damit auch das Sichwidersprechen der Exegeten.[1]) Das ist zunächst der Ausführung Tholucks zuzugeben, dass Schauen und Erkennen in einem nahen Verwandtschaftsverhältnisse stehen; jenes ist das Mittel zu diesem in allen sinnlichen Dingen, das geeignetste Mittel zur Sicherheit des Erkennens; und es ist keine Frage, dass das ὁρᾶν τὸν θεόν eine hohe, ja die höchste Stufe des Erkennens involviren wird und auf keinen Fall als ein sittlich leeres bloss

---

[1]) Vgl. Joh. Gerhard: *Loci theol.* Tom. IX Cap. 34: *de vita aeterna.* pag. 250 ff. 298 ff. 344 ff. (nach der Ausg. in fol. Frankfurt und Hamburg 1657).

äusserliches Schauen zu fassen ist. Allein Beides in der Art zu identificiren, dass das Schauen das intuitive Erkennen sei, das Erkennen des Stückes aus der Totalität und der Totalität im einzelnen Stück, welchem das discursive Erkennen Gottes in unserm irdischen Zustande entgegenzusetzen sei, wie Tholuck will, dürfte in der Schrift keinen Grund haben. „Bei Paulus finden wir den Terminus „Schauen“ der bildlichen Sphäre entrückt als phänomenologische Bezeichnung einer höheren Erkenntnissstufe der Ewigkeit 2. Cor. 5, 7; 1. Cor. 13, 12“ — sagt Tholuck. Wie dies in 2. Cor. 5, 7 liegen solle, ist nicht einzusehn; *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους* sagt der Apostel; *εἶδος* ist aber nichts Anderes als die äussere Gestalt, und der Sinn des apostolischen Ausspruches ist dieser: Unser Wandel ist ein solcher, der seine Beschaffenheit vom Glauben hat, welchen wir in uns tragen, und nicht von einer äusseren Gestalt, in welcher wir uns sichtbar darstellen (vgl. v. Hofmann: die Hl. Schr. N. Tests. zus. hangend untersucht z. d. St.). Von einem Gegensatz des diesseitigen Glaubens und des jenseitigen Schauens ist hier nicht entfernt die Rede. Was aber 1. Cor. 13, 12 betrifft: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόςωπον πρὸς πρόςωπον. ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην,* — so wird im ersten Gliede sowol von der Gegenwart wie von der Zukunft ja ausdrücklich ein Schauen ausgesagt, nur die Art ist verschieden, jenes ein Schauen *δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,* dieses ein Schauen *πρόςωπον πρὸς πρόςωπον;* ebenso wird im zweiten Gliede sowol von der Gegenwart wie von der Zukunft auf gleiche Weise ein Erkennen ausgesagt, nur die Art ist verschieden, jenes ein Erkennen *ἐκ μέρους,* dieses ein Erkennen *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.* Allerdings geht aus der Parallelisirung des *βλέπειν* und *γινώσκειν* hervor, dass Beides nach des Paulus Auffassung nahe verwandte Begriffe sind; aber von einem Schauen als höherer Erkenntnissstufe der Ewigkeit ist hier so wenig die Rede, dass der Apostel vielmehr zweierlei Art sowol des Schauens als des Erkennens nennt, von welchen je eine der Gegenwart, die je andre der Zukunft angehört. Schon hier schaut der Gläubige Gott, Gottes ewiges Wesen, Gottes ewigen Rathschluss, aber Beides hat sich in Thatsachen einer Geschichte geoffenbart, welche sich auf dem Grund und Boden einer ihm entfremdeten Welt begiebt; wesshalb sich, was er Selbst und was in Ihm ist, nur so darin abspiegelt (*δι᾽ ἐσόπτρου*), wie es diese Beschaffenheit der Welt mit sich bringt (*ἐν αἰνίγματι*), und seine Selbstoffenbarung eine Gestalt annimmt, die ihn nur demjenigen, welcher deren Bedingtheit durch die Beschaffenheit der Welt in Rechnung bringt, und nur in dem Masse, als ihm die Berechnung dieser ihrer Bedingtheit gelingt,

in seiner Wesenheit zu erkennen giebt. Diesem Schauen und Erkennen wird ein anderes folgen, ein Schauen *πρόςωπον πρὸς πρόςωπον*, ein Erkennen *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*, eine Unmittelbarkeit der Erkenntniss Gottes, welche dann stattfindet, wenn wir Gott am Ziele seiner Wege schauen, wo nichts ihm Fremdartiges mehr zwischen uns und ihm steht, wo Gott schlechthin aufhört, uns ein Fremder zu sein, wie wir durch sein Erkennen unser schlechthin aufgehört haben, ihm Fremde zu sein (vgl. v. Hofmann z. d. St.).

Schon hieraus ergiebt sich, dass dies zukünftige Schauen und Erkennen „das Theilhaftigwerden der unmittelbaren Nähe Gottes wie Mitglieder seines Hauses, als theilhabend an seinem Reiche und dessen Seligkeit“ allerdings durchaus einschliesst (gegen Bleek a. a. O. S. 236)[1]), und wir mögen hier immerhin mit Tholuck (übrigens nach dem Vorgange von Joh. Gerhard l. c.) an die alttestamentlichen Parallelen von dem Schauen des Angesichts eines irdischen Regenten, welches nur den Nächsten zusteht, denken (1. Kön. 10, 8; 2. Kön. 25, 19; Esther 1, 14, vgl. Ex. 33, 18; Ps. 11, 7; 17, 15; Apoc. 21, 3; 22, 4 vgl. auch Hupfeld zu Ps. 51, 12). Allein es fragt sich, ob das, was der Herr denen, die rein am Herzen sind, verheisst: *ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*, was ohne Zweifel dasselbe ist wie das *βλέπειν πρόςωπον πρὸς πρόςωπον* des Apostels Paulus, also ein unmittelbares und unvermitteltes Schauen Gottes, sich deckt mit der höchsten Erkenntniss und innigsten Gemeinschaft Gottes, oder ob wir eine concretere und buchstäblichere Fassung vorzuziehen haben. Wir glauben die Frage zu Gunsten des zweiten Gliedes der Alternative beantworten zu müssen. Wir gehen aus von dem Worte Jesu Joh. 6, 46: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν θεόν* (nach א* D a b e Cyr. Novat. Quaest. — oder *τὸν πατέρα* nach א^c ABCLT u. s. w.). In dem ersten Hemistich leugnet Jesus, dass irgend ein Mensch jemals den Vater (in unmittelbarer oder unvermittelter Weise) geschaut habe, das sei eine geschichtliche Thatsache (ebenso Joh. 1, 18). Dieselbe Aussage als von einer geschichtlichen Thatsache wiederholt der Apostel Paulus 1. Tim. 6, 16: *ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων*, fügt aber hinzu, dass solche geschicht-

[1]) Vgl. das schöne Wort Joh. Gerhards l. c. p. 299a: „*Cum enim Deus sit summum bonum, ideo visio Dei affert eximia et inenarrabilia bona. Unumquodque bonum, quo maius ac praestantius est, eo magis est sui communicativum ac diffusivum; quia ergo Deus est summum bonum, ideo per sui visionem suum bonum, suum gaudium, suam dulcedinem in summo gradu electis communicat. Nec in coelo nec in terra maius bonum quam Deus. Ergo nec maius gaudium quam Deum videre, Deum possidere.*“

liche Thatsache auch unmöglich sei: οὐδὲ ἰδεῖν δύναται; dem Zusammenhange nach ist diese Unmöglichkeit durch den dermaligen geschichtlichen Zustand des Menschen begründet; darüber aber, ob in Zukunft ein Zustand des Menschen sein könne oder werde, in welchem für diesen jene Unmöglichkeit aufhört, wird Nichts gesagt, und in diesem Sinne tritt in der Stelle keineswegs, wie Tholuck sagt, die alttestamentliche Vorstellung der Incommensurabilität des Endlichen zum unendlichen Gotte hervor. Durch die die geschichtliche Thatsache von dem Schauen Gottes durch irgend einen Menschen leugnenden Aussagen des Herrn und seines Apostels sind wir einer näheren Erörterung der Stellen Ex. 24, 9 ff. und Num. 12, 8, in welchen ein Schauen Gottes von Mose und den Aeltesten Israels ausgesagt wird, überhoben; welcher Art dieses Schauen Gottes auch gewesen sei, jedenfalls ist es nicht ein solches Schauen gewesen, wie Jesus und der Apostel Paulus es von allen Menschen leugnet.[1]) Andererseits ist das Schauen Gottes ein ausdrücklich ausgesprochenes Verlangen und eine bestimmte Hoffnung der Frommen in Israel. Neben Moses Bitte (Ex. 33, 17 ff.): „lass mich schauen Deine Herrlichkeit“, welche ihm abgeschlagen wird, weil „kein Mensch leben bleibet, der mich siehet“ steht die Zuversicht Ps. 11, 7: „denn gerecht ist Jehovah, Gerechtigkeit liebet Er; die Redlichen werden schauen sein Angesicht“ (vgl. Hupfeld z. d. St.). Deutlicher noch, mit Hervorhebung dessen, dass dem Frommen nach dem Tode seines Leibes die Hoffnung in Erfüllung gehen werde, spricht Ps. 16, 10. 11 sich aus: „denn Du wirst nicht lassen meine Seele der Hölle, nicht Deinen Begnadigten schauen lassen die Grube. Du wirst mir kundthun (d. h. mich erfahren, schmecken lassen vgl. Hupfeld und Moll z. d. St.) den Weg des Lebens: Freudenfülle vor Deinem Angesicht, Wonne in Deiner Rechten immerdar“. Am Unverhülltesten tritt dieselbe Hoffnung Ps. 17, 15 hervor: „Ich durch Gerechtigkeit werde schauen Dein Antlitz, mich sättigen beim Erwachen Deiner Gestalt“; denn die Auffassung, dass mit dem „Erwachen“ nicht das Erwachen am Morgen nach dem Schlafe der Nacht, sondern das Erwachen aus dem Tode und allem Elende, aus der Todesnacht der Hölle, gemeint sei, bricht sich immer mehr Bahn (auch Hupfeld z. d. St. ist derselben nicht abgeneigt). „So viel ist klar,“ sagt Stier (siebzig ausgewählte Psalmen II, S. 181), „dass alle für ein Geschöpf nur denkbare Befriedigung in der klarsten, innigsten und zugleich leiblichsten

---

[1]) Es sei hier statt aller eigenen Ausführung auf die schöne Darlegung verwiesen, welche H. Ewald in s. Buche: „Die Lehre der Bibel von Gott“ u. s. w. (1873) giebt, Bd. II, S. 179—189. — Bd. III (1874 S. 440 ff.

Anschauung und Gemeinschaft Gottes, welche die Sprache nennen mag, von dem Geiste der Weissagung hier seinem Heiligen versichert wird". Dass diese Versicherung Wahrheit sei, und sich dereinst erfüllen werde, ist die Gewissheit des Glaubens auch im Neuen Testamente (vgl. ausser unserer Stelle 1. Cor. 13, 12; Hebr. 12, 13; 1. Joh. 3, 3 u. a.).[1])

In dem zweiten Hemistich von Joh. 6, 46: εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν θεόν stellt Jesus sich allen andern Menschen gegenüber; was er von diesen leugnet, behauptet er von sich. Es ist zuzugeben, dass Jesus diese Aussage von seinem Schauen Gottes von seiner Präexistenz als Logos, welcher ἦν πρὸς τὸν θεόν (Joh. 1, 1) verstanden wissen will (so Meyer u. A.); ohne Weiteres wird demnach dieser Ausspruch Jesu für unsere Frage nicht zu verwerthen sein. Wir verzichten ausdrücklich auf die Folgerung, welche mit Berufung auf Stellen wie Joh. 17, 5. 22. 24 u. a. aus der δόξα des präexistenten Logos, zu welcher unzweifelhaft das ὁρᾶν τὸν θεόν gehört, auf die jener nicht nachstehenden δόξα des auferstandenen und erhöheten Jesus Christus gezogen werden könnte, dass also auch dieser ein ὁρᾶν τὸν θεόν für Jesum eignen werde. Allein wir verzichten ebenso ausdrücklich nicht auf die Behauptung, dass das ὁρᾶν τὸν θεόν, diese lebendige Sehnsucht aller Frommen auf Grund der Verheissungen Gottes, in vollstem Masse an und in dem auferstandenen und erhöheten Christus

---

[1]) Nur anmerkungsweise sei darauf aufmerksam gemacht, dass diese Hoffnung der Gerechten im Alten Testamente sich in der messianischen Hoffnung der nachexilischen Juden durchaus bewahrt hat. E. Schürer: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte 1873 bemerkt (S. 597), dass nach Baruch 51, 3. 7—14; Esra 6, 1—3. 68—72; Ass. Mosis 10, 9—10 bei dem letzten Gerichte die Gerechten in das Paradies eingehen werden, um dort die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel zu schauen. Am Deutlichsten ist diese Hoffnung in Esra ausgesprochen, aus welchem Buche wir nach O. F. Fritzsche: *Libri apocryphi Vet. Test. graece* 1871; Anhang: *Libri Vet. Test. pseudepigraphi selecti* S. 567 ff. folgende Stellen notiren: *Liber Esdrae quartus* Cap. VI, 63 ff. (Fritzsche p. 610 ff.): „*Illarum* (sc. *animarum*) *vero, quae custodierunt viam Altissimi, haec est via, quando venerit dies, ut liberentur de vase isto corruptibili* .... (64) *propter hoc istud est verbum de eis: primo vident in gaudio multo gloriam Altissimi qui assumit eas, et requiescunt et eunt in septem viis* .... (72) *via septima, quae maior est ceteris praedictis, quod gloriantur cum fiducia et confidunt, neque confunduntur et accelerant, ut videant faciem illius, cui subiecerunt se in vita sua, et illius, a quo fnturum est ut glorificentur et ut accipiant mercedem.* Fritzsche fügt in einer Anm. einen Auszug bei aus Ambrosius *de bono morte* c. 11, aus welchem folgende Stelle bemerkenswerth ist: „*Septimus vero ordo is erit, ut exsultent cum fiducia .... festinantes vultum eius videre, cui sedulae servitutis obsequia detulerunt, de quo innoxiae conscientiae recordatione praesumant gloriosam mercedem laboris exigui*" etc.

erfüllt und wesentlich ein Moment seiner ewigen δόξα ist. Wir constatiren sodann, dass nach der unmissverständlichen Aussage Jesu in seinem hohepriesterlichen Gebete Joh. 17, 22: κἀγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς die δόξα der Seinen der seinigen nicht nachstehen, dass sie derselben Art, ja mit derselben ganz identisch sein werde, wenn auch das Empfangen dieser δόξα durch das Geben Jesu vermittelt ist. Und diese Aussage steht nicht allein. Ist auch Lc. 6, 40: μαθητὴς κατηρτισμένος πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, nicht nach unserer Auffassung (siehe unten z. d. St.), wol aber wegen der Verschiedenheit der bestehenden Erklärungen hier nicht direct verwendbar, so ist es doch die unzweifelhafte Lehre des Neuen Testaments, dass die gläubigen Christen, die Kinder Gottes, in der Vollendung ὅμοιοι ἔσονται αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) 1. Joh. 3, 3, dass sie σύμμορφοι ἔσονται τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, zu dem Zwecke: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29 vgl. 2. Cor. 3, 18; Phil. 3, 21 u. a. St.). Die Stellung des Erlösers zu den Erlöseten, des Begnadigers zu den Begnadigten wird Jesus dereinst vertauschen mit der des Erstgeborenen unter vielen Brüdern (des *primus inter pares*), wie er das Reich, welches ihm als das Reich der Erlösung in die Hand gegeben ist, dem Vater nach Actualisirung aller in ihm vorhandenen Erlösungskräfte übergeben wird, auf dass Gott sei Alles in Allem (1. Cor. 15, 28). Aus diesem Allen ist nun der Schluss nicht zu kühn, dass auch dasselbe ὁρᾶν τὸν θεόν, dieses wesentliche Moment der δόξα des erhöheten Jesu, auch das wesentliche Moment der δόξα der Seinen sein werde; eignet Jesu in seiner δόξα ein unmittelbares und wesenhaftes Schauen Gottes, so wird es auch den Seinen eignen. Das ist auch nach dieser Folgerung freilich unwidersprechlich, dass all unser zukünftiges Schauen Gottes ein durch Christum vermitteltes (in seiner Erlösung, in seinem Einwohnen durch seinen Geist in den Herzen der Seinen, in der durch ihn zu Stande gebrachten Vollendung der Seinen) ist; vermittelt ist es, aber nach jener Folgerung ist es gleichwol ein unmittelbares Schauen. Hiergegen wird aber von manchen Exegeten (und Dogmatikern) Einspruch erhoben; sie fassen die Vermittelung unseres Schauens durch Christum so, dass das Schauen Gottes seine Unmittelbarkeit verliert und ein mittelbares wird, dass wir also nicht Gott selbst, sondern Gott in Christo und an Christo schauen werden. Allein das ist zunächst augenscheinlich, dass in directer Weise in den bis dahin betrachteten Aussagen der Heiligen Schrift von einem in dieser Weise durch Christum vermittelten und mittelbaren Schauen Gottes nicht die Rede ist; aber auch indirecte Hinweisungen auf solche Vermittelung werden wenigstens auf exegetischem Wege in

der Heiligen Schrift nicht zu finden sein. Zwar hat jüngst Erich Haupt in seiner in anderer Beziehung verdienstlichen Schrift: „Der erste Brief des Johannes; ein Beitrag zur biblischen Theologie, Colberg 1869“ eine exegetische Begründung seiner Auffassung, dass das zukünftige Schauen Gottes nur in der Vermittelung durch Christum, also als ein Schauen Christi und in ihm Gottes zu denken sei, zu 1. Joh. 3, 2 (S. 137 ff.) versucht; allein unseres Erachtens ohne durchschlagende Kraft. In Anbetracht des häufigen nicht markirten Wechsels in den Beziehungen der betreffenden Aussagen auf Gott und auf Christum, wie derselbe sich im 1. Joh. Brief findet, soll zugegeben werden, dass die Beziehung des *αὐτόν* auf Christum in dem *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν* trotz des vorangehenden *ὁ πατήρ* und *τέκνα θεοῦ* möglich ist, obgleich es immerhin etwas willkürlich und hart erscheint; aber wenn diese Möglichkeit durch den Ausspruch „es ist durchaus biblische Lehre, dass der Vater in keinem Sinne geschaut werden kann“ zur Gewissheit erhoben werden soll, so ist jener Ausspruch eben erst zu beweisen. Nicht bewiesen wird derselbe durch die beiläufige Abfertigung unserer Matth.-Stelle, dass, wenn irgend Verheissung und Forderung in einem Verhältniss stehen sollen, durch das voraufgehende *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* auch für das Schauen Gottes die Sphäre angegeben sei, in welcher es stattfinden solle, nämlich im Herzen (?!). Nicht bewiesen wird derselbe auch durch den Recurs auf 1. Tim. 6, 16, welcher nach Haupt das stärkste Argument sein soll: *ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται — φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*. Den zuerst angeführten Satztheil haben wir bereits oben beleuchtet; und was den zweiten betrifft, so wird das *ἀπρόσιτον* doch absolut nicht gemeint sein; wenigstens für den erhöheten Christus ist das *φῶς* Gottes *προσιτόν*, und wenn für den erhöheten Christus, so, argumentiren wir, auch für uns um des oben dargelegten Verhältnisses willen, in welchem Christus zu uns dereinst stehen wird. Am Klarsten, sagt Haupt, ergebe sich die Schriftlehre über diesen Punkt aus Joh. 14, 7; „da heisst es ausdrücklich, dass die Jünger den Vater gesehen haben, weil sie den Herrn sahen“ — das ist auch nie von uns geleugnet worden —; wenn er aber hinzufügt: „das ist die einzige Weise, wie ein Schauen Gottes möglich ist“, so ist das wieder dieselbe *petitio principii*, die wir schon einmal gefunden, und sie liegt mit keiner Silbe in jenem Worte. Auch für das folgende: „von Anfang der Tage bis in die entferntesten Aeonen ist der Logos der einzige Offenbarer des Vaters und Niemand steht je anders mit dem Vater in Verbindung als durch seine Vermittelung“, gehen wir zurück auf unsere Hinweisung auf den erhöheten Christus; er steht doch jedenfalls ohne Vermittelung des ein

Anderer als er seienden Logos mit dem Vater in Verbindung, wenn aber er, so auch wir in Zukunft. Schliesslich verweist Haupt auf den Ausdruck *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* und stellt die Frage: „ist es die Weise der Schrift zu sagen, dass wir Gott ähnlich sein sollen?“ Allerdings ist das die Weise der Schrift; nicht nur ermahnt der Apostel Paulus unmissverständlich: *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά* (Eph. 5, 1), und *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα* (Eph. 4, 24) u. s. w., sondern ebenso unmissverständlich sagt der Herr Jesus selbst: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν* (Mt. 5, 48), und *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν* (Lc. 6, 36). Wir glauben auch nicht zu irren in der Meinung, dass nicht so sehr exegetische, als dogmatische Gründe oder Voraussetzungen ein nur in Christo mögliches Schauen Gottes behaupten lassen; aber es fragt sich eben, ob diese dogmatischen Voraussetzungen stichhaltig sind. Ein dogmatischer Grund ist es auch, wenn Tholuck als Argument gegen das unmittelbare Schauen Gottes die dann nach Menken anzunehmende Räumlichkeit Gottes anführt. Auch hier ist unsere *ultima ratio* die Frage nach dem Schauen Gottes von Seiten des erhöheten Christus. Er schaut doch den Vater unmittelbar; ist bei seinem Schauen eine Räumlichkeit Gottes anzunehmen, dann auch bei dem uns verheissenen Schauen, wenn nicht — nicht. Somit haben wir alles Recht, die dogmatische Frage nach der Räumlichkeit Gottes einfach abzuweisen; aber wir verhehlen es allerdings nicht, dass im Besonderen nach dem Hebräerbrief und den Johanneischen Abschiedsreden die Annahme irgend eines irgendwo seienden himmlischen Heiligthums und himmlischen Vaterhauses und damit auch einer Concentration der Herrlichkeit Gottes sei es nun innerhalb oder, wenn man lieber will, ausserhalb des von Gott geschaffenen Raumes, uns unumgänglich erscheint, und es ist doch gewiss nicht Zufall, dass die realistischen Theologen Menken und R. Rothe bei aller sonstigen grossen Verschiedenheit sich in dem Punkte die Hand reichen. Uebrigens ist bei dem Allen gewiss der Fingerzeig zu beachten, welchen Ph. Matth. Hahn in seiner Erklärung der Bergpredigt Jesu Christi u. s. w., herausgeg. von Ph. Paulus 1856, S. 13 giebt: „Also nicht Jedermann, der errettet wird, wird Gott schauen, allezeit schauen, oder so nahe schauen, als ein Anderer. Viele werden nur die verklärte Menschheit Jesu schauen, Viele auf der neuen Erde werden auch diese nicht gleich schauen. Aber Gott ist geistlicher; nicht Jeder hat das Auge, den zu sehen im künftigen Königreiche der Himmel. Die himmlischen Priester allein dürfen ins Allerheiligste gehen“.

Wenn es ferner nicht zweifelhaft ist, dass mit dem Schauen

Gottes, welches Jesu eignet, das *σῶμα τῆς δόξης* Jesu in wesentlicher Beziehung steht, indem es als das Organ jenes Schauens anzusehen ist, so ist auch, da uns ein *σῶμα σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* Phil. 3, 21 in Aussicht gestellt ist, nicht abzusehen, wesshalb nicht mit Meyer z. d. St. das *σῶμα πνευματικόν* der ersten Auferstehung (1. Cor. 15, 44; Apoc. 20, 5 ff.; 22, 3 ff.) als das das Schauen Gottes vermittelnde Organ angenommen werden müsste.[1]) Von hier aus wird es auch verständlich, wesshalb das Schauen Gottes, dieser Gegenstand der höchsten Hoffnung und Verheissung, auf der einen Seite von dem Erlösetsein von dem Leibe dieses Todes (schon Ps. 16, 10. 11; 17, 15; sodann Röm. 8, 23; Apoc. 22, 4; vgl. M. Baumgarten a. a. O. zu Ex. 33, 8) abhängig gemacht wird. Auf der andern Seite wird es abhängig gemacht von der sittlichen Reinheit (unsere Mt.-Stelle), der Heiligung, der Aehnlichkeit mit Christo (Ps. 11, 7; 16, 10. 11; 17, 15; Röm. 8, 29; 1. Joh. 3, 3 ff; Hebr. 12, 13 u. a. St.); das äussere Schauen Gottes, wenn von einem rein äusseren Schauen Gottes nach irgend einem Ausleger überhaupt geredet werden darf, beweist somit nicht, wie Tholuck meint, ein äusserliches Verhältniss zu der Herzenslauterkeit als einem äusseren Lohn derselben, sondern das Organ des Schauens Gottes, das *σῶμα πνευματικόν, σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, ist nach der Schrift nur erreichbar auf religiös-sittlichem Wege, durch das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi (Joh. 6, 53—57. 35—40), durch das Wohnen Christi und des Geistes Gottes in uns (Röm. 8, 10. 11). Das *ὁρᾶν τὸν θεόν* selbst gehört zwar nicht diesem irdischen Leben, auch nicht dem Anfange nach, an (mit Bleek gegen Tholuck); in den *καθαροῖς τῇ καρδίᾳ* aber werden in diesem irdischen Leben die zu jenem *ὁρᾶν* erforderlichen Bedingungen und Organe bereitet, und somit sind die *καθαροὶ τ. κ.* schon jetzt nicht nur *per prolepsin*, sondern *realiter μακάριοι*.

In der ethischen Theorie und Praxis des Pharisäerthums hat die Betonung des *αὐτοί* in dem Begründungssatze ihren Grund. Mt. 23, 25. 26 steht das dem *μακάριοι* in unserm Verse correspondirende *οὐαί*, welches über die Schriftgelehrten und Pharisäer gerufen wird; sie *καθαρίζουσι* (statt des Herzens) *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ* (d. h. das, was das Innere derselben erfüllt, rührt her von [vgl. Meyer z. d. St. und zu Joh. 12, 3]) *ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας*. Wie Jesus sie dort auffordert, zuerst *τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* zu

---

[1]) Joh. Gerhard l. c. pag. 299a: *Certum tamen est, beatos corporeis suis oculis Christi verum Deum et hominem visuros, ac proinde a Dei visione beatorum corpora non possunt penitus excludi* vgl. p. 351 ff.

reinigen, d. h. die ἁρπαγή und ἀκρασία, von welchen der Wein herrührt, zu entfernen, so setzt er hier ihrer äusserlichen (levitischen) Reinheit die des Herzens entgegen; denn nur die καθαροὶ τῇ καρδίᾳ haben die Verheissung, dass sie τὸν θεὸν ὄψονται. —

v. 9: *Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.*

Die Mehrzahl der neueren Ausleger ist nur darüber in Zweifel, ob εἰρηνοποιός = friedebringend oder friedehaltend (friedfertig) sei; dass aber εἰρήνη nur Friede sei im bürgerlichen Sinne des Wortes, im Gegensatz von Streit und Feindschaft (so Tholuck, Bleek, Meyer u. A.), das scheint ihnen ausgemacht. Und doch ist, um die Bedeutung das εἰρηνοποιός festzustellen, vor Allem nach der Bedeutung des neutestamentlichen εἰρήνη zu fragen; im Sprachgebrauch des Neuen Testamentes hat aber εἰρήνη nur in einigen wenigen Fällen und nur dann, wenn ausdrücklich der Gegensatz des Streites und der Feindschaft hervorgehoben wird, die allgemeine, bürgerliche Bedeutung des Friedens; fast überall, wie Cremer a. a. O. s. v. des Näheren richtig entwickelt hat, macht sich dagegen der Einfluss des hebr. שָׁלוֹם geltend, dies Wort in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung genommen, das Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit, beruhend auf der die Sünde vergebenden und die Folgen der Sünde (in Bedrängniss von äusseren Feinden und innerer Unruhe) niederhaltenden und auflösenden und einen Zustand des Heiles, der Versöhnung und des ungestörten Wohlbefindens schaffenden Gnadenmacht Jehovahs. Die εἰρήνη im vollen Sinne des Neuen Testaments ist die εἰρήνη θεοῦ (Phil. 4, 7) oder Χριστοῦ (Col. 3, 15) und Gott ist ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (Phil. 4, 9; 1. Thess. 5, 23; Hebr. 13, 20; Römer 15, 33; 16, 20; 2. Cor. 13, 11), weil er durch seine Heilsoffenbarung auf dem Grunde der Versöhnung der Welt mit Gott die εἰρήνη, das Heil aus Gnaden, den Menschen giebt (vgl. die Zusammenstellung von χάρις und εἰρήνη in den Eingangsvoten der paulinischen Episteln Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 3; 2. Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2 u. s. w.). Damit diese εἰρήνη, welche Christus der Welt gebracht hat, nicht als eine aufs Leichte hin die Gegensätze des Fleisches und des Geistes, Gottes und der Welt mehr bedeckende als heilende Macht verstanden werde, konnte Jesus das Paradoxon aussprechen Mt. 10, 34: οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην [ἐπὶ τὴν γῆν], ἀλλὰ μάχαιραν; in voller Schärfe müssen jene Gegensätze erst offenbar werden,

---

V. 9: BEKMS u. a. Codd., mehrere Codd. der Itala und der Vulg., die syr., kopt., armen., äth. Vers., Orig. und Cyp. lesen ὅτι αὐτοί — welches Wort bei ℵCD andern Codd. der Itala u. s. w. fehlt.

bevor die Heilung in der Gabe der *εἰρήνη τοῦ θεοῦ* eintreten kann, und jene Offenbarmachung der Unversöhnlichkeit der Gegensätze ist bereits ein Werk, das Anfangswerk, der *εἰρήνη τοῦ θεοῦ*.

Das Vorkommen des Wortes *εἰρηνοποιός* in der classischen Gräcität mit gewöhnlicher, bürgerlicher Bedeutung kann kein Grund sein, dem *εἰρηνοποιός* an unserer Stelle die heilsgeschichtliche Bedeutung zu versagen, die dem Worte *εἰρήνη* im Neuen Testament ohne Widerspruch eignet. Ebenso kann das Schwanken des classischen Sprachgebrauches zwischen der Bedeutung friedliebend und friedestiftend, zumal da die überwiegende Neigung sich der letzteren Bedeutung zuwendet (vgl. Tholuck, Meyer), uns keine Veranlassung sein, dem *ἅπαξ λεγόμενον* des Neuen Testaments die offenbar dem Wortverstande ferner liegende Bedeutung: friedfertig d. h. bereit, den Frieden zu bewahren, den Streit mit Andern beizulegen, zu vindiciren; wir werden vielmehr der ohnedies naheliegenden Bedeutung folgen nach der Definition des Gregor. Nyss. 1, 824 (bei Cremer a. a. O. s. v.): *εἰρηνοποιός ἐστιν ὁ εἰρήνην δοὺς ἄλλῳ* (vgl. Bengel a. a. O. ad h. l.: *factores pacis legitimae omnis inter discordes, dissentientes, bellantes*): friedebringend sc. Anderen, welche keinen Frieden (in sich und unter einander) haben, weil die *εἰρήνη τοῦ θεοῦ* ihnen fehlt. So ist der *εἰρηνοποιός* im Sinne Jesu dem מַלְאַךְ שָׁלוֹם Jes. 33, 7 zu vergleichen; es ist der מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר Jes. 52, 7 des Neuen Testamentes, der unter Beweisung des Geistes und der Kraft wirkende Friedensbote des Evangeliums.[1]) Diese Auffassung wird dadurch unterstützt, dass, wie das Wort *εἰρηνοποιός* selbst, so auch das Verbum *εἰρηνοποιεῖν* ein *ἅπαξ λεγόμενον* des Neuen Testamentes ist und von dem Erlöser selbst Col. 1, 20 gebraucht wird als demjenigen, der durch sein Blut dem gestörten Verhältniss zwischen Gott und Menschen ein Ende gemacht und die gestörten Beziehungen wiederhergestellt hat. Er selbst, Jesus Christus, ist der wahre *εἰρηνοποιός*, und die, welche er hier für selig erklärt, sind es desshalb, weil sie sein Werk auf Erden treiben

---

[1]) Andeutend so schon Luther: Randglossen (a. a. O. Band 64a S. 187): „die Friedfertigen sind mehr denn Friedsamen, nämlich die den Friede machen, fordern" (s. v. a. fördern) „und erhalten unter Andern, wie Christus uns bei Gott hat Friede gemacht". Aehnlich Cocceius (bei Tholuck): *„Operam dantes, ut habeant homines pacem cum Deo in iustitia per fidem."* — Entschieden zu dieser Auffassung hinneigend auch Menken a. a. O. S. 140. 141; sie völlig theilend Kienlen: „Ueber die Makarismen der Bergpredigt" Th. Stud. und Krit. 1848 S. 677 ff; ebenso Lange: „die neutestamentl. Friedensboten, nicht in amtlicher, sondern in dynamischer Qualität und Wahrheit des Wortes (Col. 1, 20; Sprüchw. 12, 2.)".

in seinem Namen, um sein Heil der Welt zu vermitteln. Wer diese *εἰρηνοποιοί* seien, wird nicht zweifelhaft sein: zunächst und unmittelbar die Jünger und Apostel des Herrn, die den Frieden in Christo der Welt zu verkünden hatten, und mit ihnen die Verkündiger des Wortes überhaupt, — sodann aber auch Alle, welche Christo angehören; wie der Apostel von Allen eine *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης* (Eph. 6, 15, ähnlich Petrus I, 3, 15) fordert, so hebt der Herr selbst die *καλὰ ἔργα* der Seinen (Mt. 5, 16), der Apostel Petrus das *ἀγαθοποιεῖν* der Christen, die *ἁγνὴ ἀναστροφή* im Besonderen der Christenfrauen (1. Petri 2, 15; 3, 1. 2) u. s. w. als Mittel des *κερδηθῆναι* der *ἀπειθοῦντες*, des *δοξασθῆναι* des Vaters im Himmel, also als Vermittelung des *εἰρηνοποιεῖν* hervor. Diese Alle würden jedoch die Thätigkeit des *εἰρηνοποιεῖν* nicht vollführen können, wenn sie nicht selbst in dem Besitze der *εἰρήνη*, also im Besitze des messianischen Heiles, sich befänden; weil sie aber in diesem Besitze sind und durch ihre dem Besitze entsprechende Thätigkeit, indem sie Anderen zu dem gleichen Besitze verhelfen und die Actualisirung des in Christo erworbenen Heiles in der Welt dadurch an ihrem Theile bewirken, sich mehr und mehr in diesem Besitze befestigen, sind sie bereits nicht nur proleptischer sondern realer Weise *μακάριοι* und haben die Bürgschaft, es in vollkommener Weise zu werden.

Die Begründung der Seligerklärung lautet: *ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.* Dass *καλεῖσθαι* mehr ist als *εἶναι*, dass es das *εἶναι* vielmehr voraussetzt, wird wol allgemein jetzt anerkannt (vgl. schon Winter l. c. § 13): sie werden nicht nur *υἱοὶ θεοῦ* sein, sie werden auch so genannt, als solche anerkannt werden. Von wem sie so werden genannt werden, wird nicht besonders erwähnt; wir haben uns daher wol nicht auf Gott zu beschränken, auch die Menschen, namentlich die, welche durch ihr *εἰρηνοποιεῖν* die *εἰρήνη* empfangen haben, werden sie so nennen, und Gott selbst wird es ihnen thatsächlich bezeugen, welche Würde sie in seinen Augen haben. — Es fragt sich jedoch, ob in dem Begründungssatz eine einfache oder eine doppelte Verheissung vorliegt, m. a. W., ob die Seligerklärten jetzt schon *υἱοὶ θεοῦ* sind und nur das Auch-so-genannt-werden ihnen verheissen ist, oder ob die Verheissung auf beide Satztheile, auf das *υἱοὶ θεοῦ* und das *καλεῖσθαι*, sich bezieht. Für die erstgenannte Fassung (welcher u. A. Meyer folgt) spricht dieses, dass die Thätigkeit der *εἰρηνοποιοί* einen Zustand voraussetzt, welcher von dem der *υἱοὶ θεοῦ* wesentlich nicht verschieden sein kann; dagegen spricht jedoch, dass dann die Verheissung *υἱοὶ θεοῦ κληθή-*

σονται zur Offenbarmachung dessen, was sie bereits sind, zusammenschrumpfen würde, und der richtige Ausdruck dieses Gedankens würde nicht der Wortlaut des Textes sein, sondern etwa: *ὅτι καὶ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ.* Die zweitgenannte Fassung, also die Doppeltheit der Verheissung, ziehen wir desshalb vor: sie sind noch nicht *υἱοὶ θιοῦ*, sie werden es aber werden, und nicht nur werden sie es werden, sondern sie werden auch als solche anerkannt werden. Allerdings sind die *εἰρηνοποιοί* bereits in einem Zustande, welcher nicht wesentlich von dem der *υἱοὶ θιοῦ* verschieden ist, aber die wesentliche Identität schliesst eine graduelle Verschiedenheit nicht aus. Zur Erläuterung dient besonders die Stelle 1. Joh. 3, 2: *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα;* das Futurum des zweiten Satztheiles wird nur dann zu seinem Rechte kommen, wenn man mit Erich Haupt (der erste Brief des Johannes, Colberg 1869) erklärt: jetzt *τέκνα θεοῦ*, einst noch etwas Anderes. Was dies Andere sei, sagt Johannes nicht, er deutet es nur an in den Worten *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, — aber was dort verschwiegen ist, in unserem Herrnworte wird es genannt: jetzt sind sie *τέκνα θεοῦ*, einst werden sie *υἱοὶ θεοῦ* sein. Auch Tholuck bemerkt zu unserer Stelle: „in *υἱός* liegt nach hebr. Sprachgebrauch das Moment des Ursprungs und der Aehnlichkeit; das Moment der auf die innere Verwandtschaft gegründeten Aehnlichkeit liegt in *υἱὸς ὑψίστου* auch Sir. 4, 10.“ Auch dem Apostel Paulus ist diese Unterscheidung zwischen *τέκνα* und *υἱοὶ θεοῦ* durchaus nicht fremd; es ist bekannt, dass der Apostel allen Gläubigen die *υἱοθεσία* (die Adoption, das Kindschaftsrecht) zuschreibt und von ihnen das *υἱοὺς εἶναι θεοῦ* aussagt (Gal. 3 u. 4 u. s. w.). Allein Röm. 8 verlässt der Apostel seinen gewöhnlichen Sprachgebrauch; von den gläubigen Christen sagt er: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* (V. 16); der Geist, den sie empfangen haben, ist aber nur *ἡ ἀπαρχή* [*τοῦ πνεύματος*] (V. 23), und desshalb sind sie noch nicht im Besitz der *υἱοθεσία* (hier = Stand der *υἱοὶ θεοῦ*), sondern *υἱοθεσίαν ἀπεκδέχονται*, welche eintreten wird mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*; dann aber, wann sie eingetreten sein wird, werden sie *σύμμορφοι* sein *τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (V. 29). Der Unterschied zwischen *τέκνα* und *υἱοὶ θεοῦ* ist ein gradueller, angedeutet einerseits in der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, welche den *τέκνοις* eignet, andererseits in dem *συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, was den *υἱοῖς* eignen wird. In diesem vollen Sinne wird auch in unserer Mt.-Stelle das *υἱοὶ θεοῦ* zu fassen sein (so auch Lange); die *εἰρηνοποιοί*

haben die Verheissung, dass sie *υἱοὶ θεοῦ* sein werden, zur vollkommenen Aehnlichkeit mit Christo, zur vollkommenen Ebenbildlichkeit Gottes gelangen werden; durch ihr *εἰρηνοποιεῖν* sind sie auf dem Wege zu diesem Ziele, durch den Empfang des Heils, der *εἰρήνη*, Gottes wird diese Thätigkeit ihnen ermöglicht, aber durch ihre Thätigkeit gehen sie auch auf den Einen grossen Heilszweck Gottes (*ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*) ein und werden so fortschreitend verwandelt in die *εἰκών* des Einen grossen *εἰρηνοποιός*, nämlich Christi.[1])

Das zweite Moment der Verheissung liegt in dem Wort *κληθήσονται*. Weil sie *υἱοὶ θεοῦ* sein werden, werden sie auch als solche anerkannt werden von Gott selbst und von den Menschen. Offenbar setzt das *καλεῖσθαι* neben dem *εἶναι* noch ein Zweites voraus, ohne welches das *εἶναι* nicht zum *καλεῖσθαι* werden kann; es ist dies das *ἀποκαλύπτεσθαι*, das *φανεροῦσθαι* dessen, was sie sind; und somit werden wir die Erfüllung der Verheissung Jesu dann zu erwarten haben, wann das gekommen sein wird, was der Apostel Paulus *ἡ ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν θεοῦ* (Römer 8, 19), das *φανερωθήσεσθαι σὺν αὐτῷ ἐν δόξῃ* (Col. 3. 4 vgl. 1. Joh. 3, 2) nennt, die Vollendung des Messiasreiches. Jetzt sind sie schon *μακάριοι*, weil sie die *εἰρήνη* haben und angefangen haben, in ihrer Thätigkeit der Heilsthätigkeit Gottes conform zu werden; sind sie auf diesem Wege *υἱοὶ θεοῦ* (*τῆς εἰρήνης*) geworden, so wird auch ihr *μακάριον εἶναι* vollkommen sein.

Durch den Wegfall des *αὐτοί* im Begründungssatze nach den besten Autoritäten fehlt in diesem Makarismus die ausdrückliche Andeutung des Gegensatzes. Es bietet sich jedoch dieser Gegensatz ungesucht in denen dar, welche den Anspruch erheben, *υἱοὶ θεοῦ* zu sein und genannt zu werden, ohne *εἰρηνοποιοί* zu sein. Es sind die pharisäisch gesinnten Juden, wie sie der Herr in seinem Gespräche mit ihnen Joh. 8, 33—59 gezeichnet und wie sie sich selbst dort wie überall bewiesen haben. So entfernt sind sie vom *εἰρηνοποιεῖν*, dass sie den *εἰρηνοποιός κατ' ἐξ.*, welcher zu ihnen redet, nicht nur nicht verstehen, dass sie ihn auch des Samariterthums und der Be-

[1]) Weder die hebr. noch die aramäische Sprache kennt allerdings einen der Bedeutung der griechischen Worte *τέκνα* und *υἱοί* entsprechenden Unterschied in Worten. Allein dieser Umstand kann nicht allzuschwer ins Gewicht fallen, da namentlich in dem prophetischen Sprachgebrauch nicht selten dasselbe Wort der Träger verschiedener Bedeutungen nach Art des *τέκνα* und *υἱοί* ist. Wir erinnern nur an die so häufig von Israel in seinem dermaligen Zustande vorkommende Bezeichnung עַמִּי (Gottes Volk) und an die daran anknüpfende Verheissung einer herrlichen und seligen Zukunft Israels יִהְיוּ־לִי לְעָם (z. B. Jerem. 2, 13 vgl. 31, 1. 33).

sessenheit beschuldigen und ihn zu steinigen suchen. Sie werden nicht *υἱοὶ ϑεοῦ* genannt werden, sie werden genannt werden, was sie sind, und was sie sind hat Jesus ihnen Joh. 8, 44 gesagt.

V. 10. *Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

Von der Thätigkeit seiner Jünger und Nachfolger hat Jesus V. 9 geredet; jetzt redet er V. 10 von dem um jener Thätigkeit willen zu duldenden Geschick der Seinen. Zwar wird nicht das *εἰρηνοποιεῖν* als Grund des *δεδιωγμένον εἶναι* angegeben, sondern *δικαιοσύνη*; aber die innere Verwandtschaft von Beidem ist deutlich, indem jenes mehr die Thätigkeit der Jünger in directer Beziehung auf die Welt, welcher die *εἰρήνη* mangelt, bezeichnet, dieses die Thätigkeit der Jünger ohne Rücksicht auf die Welt lediglich nach Massgabe des in ihnen wirkenden neuen Lebensprincips, jenes mehr die Thätigkeit durch das Wort, dieses mehr die Thätigkeit durch Werk und Wandel. Ihr *δικαιοσύνην ποιεῖν*, in welchem sie Jesu nachfolgen, wird ein *διώκεσϑαι* für sie zur nothwendigen Folge haben, wie es für Jesum selbst die nothwendige Folge seiner *δικαιοσύνη* war (Mt. 10, 24 ff.; Joh. 13, 16; 15, 20). „Es erweckt Verwunderung zu sehen," sagt Tholuck (übrigens nach dem Vorgange von Calvin ad h. l.), „wie dem Erlöser bei solchen Worten die Geschichte der folgenden Jahrhunderte vor Augen gestanden. Den Grund dieses Gegensatzes (der Welt gegen die Jünger Jesu) findet man einerseits Joh. 3, 20 ausgesprochen: der Christ ist nämlich durch seine blosse Erscheinung das wandelnde Gewissen für die Kinder der Welt, andrerseits Joh. 7, 7: der Christ und zumal der Apostel muss durch das Zeugniss seines Wortes das Wesen der Welt verurtheilen" (was an unserer Stelle jedoch nicht eigentlich in Betracht kommt), und, fügen wir hinzu, er muss nothwendig durch *δικαιοσύνην ποιεῖν* in Conflicte mit der Welt gerathen, um so mehr, je weniger die *δικαιοσύνη* das Lebensprincip der Welt ist.[1]) Denn nicht das Verfolgtsein an sich wird für selig erklärt, sondern das um Gerechtigkeit willen Verfolgtsein

---

V. 10. Mur Cod. C hat *ἕνεκεν τῆς δικαιοσύνης*.

---

[1]) Vgl. Calvin ad h. l.: *„neque enim alia lege Christo militare possumus, quam ut maior pars mundi infesta in nos consurgat, ac persequatur usque ad mortem. Sic res habet, Satan princeps mundi nunquam desinet suos rabie armare, ut Christi membris insultent .... Caro enim evangelii doctrinam ferre nequit: nulli sua vitia coargui sustinent. Propter iustitiam pati dicit qui inde malorum odia sibi constant et furorem provocant, quod recti et aequi studio malis causis se opponunt, et bonas quoad licet tuentur."*

— „er setzet deutlich diess Wort: umb der Gerechtigkeit willen: anzuzeigen, dass nicht gnug sei, verfolget werden, wo dies nicht dabei ist“ (Luther a. a. O. S. 56 ff.). Zwar auch das Thun von Gerechtigkeit ohne Verfolgtsein, wenn es ein solches geben könnte, würde eine Seligerklärung mit derselben Begründung von Jesu nach sich ziehen; aber der Herr redet von Verfolgtsein um Gerechtigkeit willen nicht allein desshalb, weil es ein Thun von Gerechtigkeit ohne Verfolgtwerden nicht giebt, sondern auch weil durch das Verfolgtwerden die Gerechtigkeit sich bewährt, läutert, vollendet und des Gnadenlohnes um so gewisser wird (1. Petri 1, 6 ff.; Jac. 1, 2. ff. 12; Hebr. 12, 11 u. v. a. St., besonders die eine Reminiscenz an unsere Stelle enthaltenden Aussprüche 1. Petri 3, 14: *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι* und 4, 14: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι*). Um derselben *δικαιοσύνη* willen sind sie verfolgt, von welcher Jesus V. 6 in der letzten Seligerklärung der ersten Reihe mit den Worten gesprochen hat: *μακάριοι οἱ πειν. καὶ διψ. τὴν δικ.* Dort werden die für selig erklärt, welche nach der Gerechtigkeit (bloss) trachten, also dieselbe noch nicht erlangt haben, hier werden die für selig erklärt, welche um der Gerechtigkeit willen verfolgt sind, welche also nicht mehr (bloss) darnach trachten, sondern sie bereits erlangt und bewährt und um ihrer Bewährung willen Verfolgung erduldet haben.

Zweierlei haben wir in diesem Makarismus noch des Genaueren zu beachten; zunächst dieses, dass, während V. 6 als Gegenstand des Trachtens *ἡ δικαιοσύνη* (die ganze, volle Gerechtigkeit, siehe zu V. 6) genannt wird, hier als das, was im Leben sich geoffenbart und die Verfolgung hervorgerufen hat, nicht *ἡ δικ.* sondern artikellos *δικαιοσύνη* genannt wird. Der Unterschied ist der, dass *ἕνεκεν τῆς δικ.* voraussetzen würde, dass die Verfolgten die (ganze volle) Gerechtigkeit, welche sie erlangt haben als ein innerliches, in Christo ihnen vorhandenes Gut, auch äusserlich in ihrem Leben zur vollen Verwirklichung hätten werden lassen, was aber wiederum durch die Vollendung des religiös-sittlichen Personlebens bedingt wird; *ἕνεκεν δικαιοσύνης* ohne Artikel aber dürfte nur dies bezeichnen, dass das was ihnen Verfolgung erzeugt hat, irgend eine, wenn auch nicht die vollkommene, Offenbarung der von ihnen erlangten Gerechtigkeit war; sie sind allerdings solche, welche *τὴν δικαιοσύνην* haben, weil sie Christum haben,[1]) somit haben sie einen realen Anfang in dem *δίκαιον εἶναι* nach aussen hin auch gemacht; wol können sie wegen ihres *δικαιοσύνην ποιεῖν*

[1]) Vgl. Tholuck, welcher passend auf v. 11: *ἕνεκεν ἐμοῦ* hinweist.

oder ἕν. δικ. verfolgt werden, aber nicht ἕν. τῆς δικ., weil diese als ἡ δικ. noch nicht nach aussen getreten ist und Verfolgung hat hervorrufen können. Das Verfolgtwerden selbst ist ihnen das Mittel, dass die Bethätigung und Offenbarung der Gerechtigkeit, die sie erlangt haben, sich mehr und mehr vollende. — Sodann ist zu beachten, was, so viel wir sehen, bisher unbeachtet geblieben ist, dass die für selig Erklärten nicht in einem gegenwärtigen Zustand des Verfolgtwerdens (διωκόμενοι) sich befinden, sondern ihre Verfolgung gehört (Perf. οἱ δεδιωγμένοι) der schlechthin abgeschlossenen Vergangenheit an, wobei das Ergebniss der Handlung (also hier des διώκεσθαι ἕν. δικ.) als dauernd gedacht wird (vgl. Winer: Gramm. S. 242). Ist aber die Verfolgung um Gerechtigkeit willen ein nothwendiges Ergebniss des Wandels derer, welche die Gerechtigkeit erlangt haben, in der Welt, welche der Gerechtigkeit ermangelt, so kann die abgeschlossene Vergangenheit keine einzelne Periode ihres Erdenlebens, sie muss vielmehr das ganze Erdenleben überhaupt umfassen; der Herr redet von denen, welche der Verfolgung bereits entronnen und dem Erdenleben entnommen sind. Somit ist auch einerseits die Bedeutung des μακάριοι dem entsprechend; nicht mehr, wie V. 3—6, ist das Wort im proleptischen, auch nicht, wie V. 7—9. im principiellen, sondern im plerophorischen Sinne zu nehmen. Andererseits ist auch die Begründung der Seligerklärung: ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν nicht wie V. 3 im Sinne des göttlichen Zuerkanntseins unter der Bürgschaft Jesu, sondern im Sinne des vollkommen erlangten Besitzes zu fassen[1]); sie befinden sich im Himmelreich, desshalb sind sie selig[2]), und dies ist eben das dauernde Ergebniss der Handlung, des διώκεσθαι ἕν. δικ. —

Das in der Begründung der Seligerklärung hervorgehobene αὐτῶν soll den Gegensatz gegen Solche markiren, welche der βασιλεία τῶν οὐρ. gewiss zu sein glauben ohne Thun der Gerechtigkeit und ohne Verfolgtsein um Gerechtigkeit willen.

---

[1]) Aehnlich so schon Kienlen (Stud. u. Krit. 1848 S. 678). Meyer nennt das „rein willkürlich". — Ebenso Lange: „Dort (v. 3) ist es das ganze Himmelreich in verschlossener Hülle, hier (V, 10) in erschlossener Fülle, oder doch in einer Fülle, die sich aufschliesst."

[2]) Vgl. Calvin ad h. l.: *„Quare hac nota* (sc. *propter iustitiam) Christus martyres suos a sceleratis et maleficis discernit .... Caeterum quum toto huius vitae cursu miserrima sit conditio piorum, merito in spem coelestis vitae nos Christus erigit. Atque in hoc plurimum differt paradoxum Christi a Stoicorum commentis, qui sua quemque opinione contentum esse iubebant, ut sibi esset felicitatis arbiter: Christus autem non a vana imaginatione felicitatem suspendit, sed eam in spe futura mercedis fundat."*

In dem letzten *οὐαί* Mt. 23 (V. 29 ff. 34 ff.) hat Jesus diese gezeichnet; statt des Verfolgtseins um Gerechtigkeit willen tödten und kreuzigen, geisseln und verfolgen sie die Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, welche Jesus zu ihnen sendet; und statt der *βασιλεία τῶν οὐρ.* fragt Jesus sie: *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης* (V. 33); —

Die Seligerklärung der *δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* weiset auf das Ende des ersten Theils der Seligerklärungen, auf V. 6, zurück; die *δικαιοσύνη* ist der Gegenstand, wegen dessen dort die darnach Hungernden und Dürstenden, hier die um ihretwillen Verfolgten selig erklärt werden; sowol der erste als der zweite Theil der Seligerklärungen schliesst mit dem Verhältniss der Seligerklärten zur *δικαιοσύνη*[1]. Die Begründung unseres Makarismus weiset dagegen auf den Anfang des ersten Theiles und damit aller Seligerklärungen überhaupt zurück (V. 3); die Begründung der ersten und die Begründung der achten Seligerklärung sind gleichlautend und dadurch rundet sich das innerhalb der Verse 3—10 Gesagte zu einem in sich geschlossenen Ganzen ab.

V. 11. 12. *Μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ.* (12.) *Χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.* —

In unmittelbarem Anschluss an die letzte allgemein gehaltene Seligerklärung wendet sich Jesus nun mit einem letzten *μακάριοι* im Besonderen an seine Jünger. Der Uebergang zu dieser Application ist von V. 7 an schon angebahnt; die vier letzten Seligerklärungen setzen den Heilsbesitz bereits voraus und gelten somit schon denen, welche Jesu Jünger geworden sind. Auch diese Jünger besonders werden sich darauf gefasst halten müssen, dass sie verfolgt werden; aber sie werden nicht eigentlich überhaupt um Gerechtigkeit willen verfolgt werden,

---

[1]) Vgl. auch C. H. Rieger: Betrachtungen über das Neue Testament z. d. St. (n. d. Ausg. Stuttgart 1833, Th. 1, S. 62.).

V. 11. *πονηρόν* ℵBD. mehrere Codd. der Itala, syr., kopt., äth. Vs. — *ῥῆμα* fügen CEKMSU u. a. Codd. bei. — *ψευδόμενοι* hat Tischendorf wieder aufgenommen, gestützt auf überwiegende äussere Zeugen: ℵBCEKMSUVΓΔΠ, mehrere Codd. der Itala, Vulg, syr., kopt., armen., äth. Vs. und mehrere K. V. V.; während es fehlt nur bei D, mehreren Codd. der Itala und einigen K. V. V. — Lange (Commentar) hat die falsche Note, dass *ψευδόμενοι* nur durch D und jüngere Zeugen (nicht hinlänglich) gestützt werde.

sondern *ἕνεκεν ἐμοῦ*, d. h. desshalb, weil ihr meine Jünger seid (vgl. 1. Petri 3, 14. 16; Act. 5, 41), weil eure Worte, Handlungen, Lebensäusserungen den unverkennbaren Namenszug Jesu tragen. *Uno tenore* redet Jesus von dem Verfolgtsein *ἕν. δικ.* und von dem Verfolgtwerden *ἕν. ἐμοῦ*; sowol dieser Zusammenhang beider Aussprüche, als namentlich die Seligerklärung der *ἕν. ἐμοῦ* Verfolgten, ist das Zeugniss eines ungemein hohen und heiligen Selbstbewusstseins, des Bewusstseins absoluter Sündlosigkeit und Gerechtigkeit, weil in dem Worte die Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen ist, dass das Beispiel und die Nachfolge Jesu die Jünger je zu Etwas verleiten könnte, was ihre Seligkeit beeinträchtigen oder mit der *δικαιοσύνη* irgendwie collidiren könnte[1]).

Μακάριοί ἐστε, sagt Jesus, *ὅταν* ... Nicht *εἰ* oder *ἐάν* setzt Jesus; das würde der Möglichkeit Raum geben, dass sie (die Menschen) um Jesu willen die Jünger auch nicht schmähen u. s. w. könnten; aber diese Möglichkeit ist ausgeschlossen, vielmehr muss die Gewissheit, dass das geschehen wird, ihnen klar sein; aber *ὅταν*, wann, zu welcher Zeit das geschehen wird, *μακάριοί ἐστε*. — Das Haben und Bewähren der Gerechtigkeit V. 10. hat nur ein *διώκεσθαι* zur Folge gehabt; aber der Umstand, dass ihr mich habt und mein seid (*ἕνεκεν ἐμοῦ*), wird das dreifache zur Folge haben: *ὀνειδίζειν*, *διώκειν*, *εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν*. Der Wandel in Gerechtigkeit könnte euch von den Menschen allenfalls noch verziehen werden, aber dass ihr den Namen Jesu tragt, wird euch nie verziehen werden. Dieser so verhasste Name wird ihnen ein Anlass sein zum *ὀνειδίζειν*, d. h. sie werden euch auf Grund eurer Gesinnung und eures Handelns als verachtenswerth darstellen, zum *διώκειν*, d. h. sie werden euch auf Grund eurer Gesinnung und eures Handelns verfolgen zum Zweck physischen Verderbens, zum *εἰπεῖν π. π. καθ' ὑμ.* d. h. sie werden eure Gesinnung und euer Handeln verleumden, lügnerisch verunstalten zum Zweck des Verderbens eurer Ehre vor den Menschen[2]). Nicht nur die Mächte des Hasses sowol in Wort (*ὀνειδίζειν*) als in der That (*διώκειν*), sondern auch die Mächte der Lüge (*εἰπεῖν π. π. κ. ὑμ.*) werden gegen euch sich richten und dies lediglich *ἕνεκεν ἐμοῦ* (vgl. Act. 4, 17 ff.). Wegen des *ἕνεκεν ἐμοῦ*,

---

1) Passend vergleicht Stier a. a. O. S. 94 Jes. 51, 7. 8, wo v. 1 beginne: „die ihr der Gerechtigkeit nachjaget", und V. 4—8 folge: „Mein Volk, Meine Leute, Mein Recht, Mein Heil, Meine Gerechtigkeit".

2) Vgl. auch Winter l. c. § 14, wo zu *ὀνειδ.* 1. Tim. 4, 10; Act. 17, 18. 32; 26, 24; zu *διώκειν* Act. 4, 3; 5, 18. 40; 12, 1—3; 14, 5. 6; 16, 19—24; 7, 59; 1. Thess. 1, 6; zu *εἰπεῖν π. π. κ.τ.λ.* Act. 6, 11—14; 16, 20. 21; 7,1 7. 8; 18, 12; 24, 5—9 citirt werden.

welches zu allen drei Aussagen gleichmässig gehört, könnte das *ψευδόμενοι* als Apposition zu *εἴπωσιν κ. τ. λ.* nicht nur überflüssig scheinen, man könnte auch, wenn das *ἕνεκεν ἐμοῦ* allein nicht genügte, um die Möglichkeit des *οὐ ψεύδεσθαι* der Menschen bei ihrem *εἰπεῖν πᾶν πον.* wider die Jünger auszuschliessen, eine dem *ψευδόμενοι* entsprechende Apposition zu *ὀνειδίσωσιν* und zu *διώξωσιν* erwarten zu müssen glauben, — und diese doppelte Schwierigkeit ist auch der Grund des Auslassens jenes Wortes in mehreren Codd. und Ausgaben gewesen. Allein, wenn auch das *ψευδόμενοι* keine Modification des Gedankens hinzufügt — denn wer *ἕνεκεν ἐμοῦ* etwas Böses wider die Jünger Jesu redet, lügt gewiss —, so ist die Beibehaltung des Wortes doch ausser den überwiegenden äusseren Zeugen auch aus dem inneren Grunde zu empfehlen, den Stier a. a. O. S. 95 anführt: „denn leider gerade auf der Höhe der Schmach Christi kann man sich leicht wieder täuschen und verdienten Tadel zu geschwind als Verleumdung sich zur Ehre rechnen“.

Den dreifach gehäuften Ausdrücken des Hasses und der Lüge stellt Jesus die doppelte Aufforderung zum freudigen Muthe entgegen. *Χαίρειν* und *ἀγαλλιᾶσθαι*, der Ausdruck für die innerliche und für die in Wort und Geberde sich äussernde Freude (vgl. auch Winter l. c. § 14), nimmt das *μακάριοί ἐστε* wieder auf; in dem Sichfreuen und Frohlocken soll das *μακάριον εἶναι* sich kundthun. Der Grund aber sowol des *μακάριοί ἐστε*, als des *χ. καί ἀγ.* wird in dem Satze angegeben: *ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Das dreifach bethätigte böse Verhalten der Menschen gegen die Jünger wird diesen der Anlass zum Seligsein und zur Freude, weil die Grösse des Hasses und der Lüge der Menschen gegen die Jünger *ἕνεκεν ἐμοῦ* im Verhältniss steht zu der Grösse des Lohnes d. h. des Entgeltes, den die Jünger im Himmel haben; darum aber steht Beides zu einander im Verhältniss, weil die Schmähung u. s. w. *ἕνεκεν ἐμοῦ* geschieht und, je heftiger sie sich äussert, um so mehr die Jünger der Verbindung mit Jesu theilhaftig macht: „*si vexamur et contemnimur, eo firmiores agimus in Christo radices*“ sagt Calvin (Inst. chr. rel. III, 8, 7); und sie wird dies um so mehr wiederum thun, je mehr die Jünger in Hoffnung auf den *μισθὸς πολύς* sich in der Verfolgung freuen und frohlocken. Weder der Gedanke ist daher hier auszuschliessen, dass von einem *μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auch in dem Falle geredet werden könnte, dass die Verbindung der Jünger mit Jesu ihnen nicht Schmähung u. s. w. zuziehen würde — obgleich dieser Gedanke durch das *ὅταν* (siehe oben) fern liegt —, noch auch der Gedanke, dass, falls die Schmähung

u. s. w. der Jünger ihre Verbindung mit Jesu nicht förderte, sie aufhören würden, entweder überhaupt verfolgt zu werden, oder ἕνεκεν ἐμοῦ verfolgt zu werden. — Dass der μισθὸς πολύς sei ἐν τοῖς οὐρανοῖς, bedeutet nur, dass in dem Himmel ihnen vieler Lohn bewahrt, deponirt sei (so Meyer und Bleek); wann dieser dort deponirte Lohn ihnen werde zu Theil werden, darüber wird Nichts gesagt; an sich könnte man denken: in einer späteren Zukunft des Erdenlebens — allein das ist ausgeschlossen durch den Tenor der Stelle; das Natürlichste ist, die Empfangnahme auf die Zeit zu verschieben, wann die Jünger, aller Schmähung entrückt, in den Himmel und das jenseitige Reich der Himmel werden eingegangen sein (so auch Bleek). — Ueber die Stellung und den Begriff des μισθός in dem System der biblischen Heilsordnung sind besonders seit der Reformation im Kampf gegen das *meritum ex congruo* der katholischen Kirche manche Verhandlungen geführt. Ausser Calvin: Instit. chr. rel. lib. III, Cap. 18: *Ex mercede male colligi operum iustitiam*; Joh. Gerhard: Loci theol. Tom. IV. loc. 20: *de bonis operibus* § 113 ff.; Tom. IX. loc. 34: *de vita aeterna* I, pag. 250 ff. (nach der Ausg. in Fol. 1657) und M. Chemnitz: Examen conc. trid. pars I, loc. X: *de bonis operibus*, quaestio IV: *de praemiis et meritis bonorum operum* (nach der Ausg. v. Ed. Preuss 1861, S. 212 ff.) ist besonders zu vergleichen: J. F. Frisch: „Schriftmässige Abhandlung von Belohnungen in Ewigen Hütten“ Leipzig 1749 (S. 501 in 8°); Menken: S. W. bes. I S. 129 ff.; II S. 372 ff. IV S. 140—160 u. s. w.; B. Weiss: Bibl. Theol. N. Test. (1. Asg.) § 35 S. 104 ff. Aus der Vergleichung der in Betracht kommenden Schriftaussagen und ihrer eben genannten Ausleger dürfte sich als die Schriftlehre des Neuen Testaments von der Belohnung Folgendes ergeben:

1. Ueberall wird in der heiligen Schrift bei dem von Gott verheissenen Lohne der auch logisch unerlässliche Begriff der Leistung vorausgesetzt. Die Leistung ist der Correlatbegriff, nicht das Verdienst (vgl. Weiss a. a. O.); die Opposition, in welcher namentlich Joh. Gerhard gegen Bellarmin in diesem Punkte sich befindet, ist durchaus nach der Schrift berechtigt, während Tholucks Ablehnung des „juristichen Begriffes“: Lohn = das dem geleisteten Dienste entsprechende, das verdiente Gut, nur auf zwar populärer, aber nicht genauer Fixirung dieses juristichen Begriffes beruhen dürfte.

2. Ueberall setzt die heilige Schrift, wo sie von der Belohnung Gottes redet, das Bundesverhältniss zwischen Gott und Menschen voraus, im Neuen Testament den Glauben an Christum und damit den Gnadenstand des Menschen, dem

der Lohn verheissen ist (so besonders Frisch a. a. O., Menken a. a. O., Weiss a. a. O.). Sie kennt demnach nur einen Gnadenlohn, *merces ex gratia data, non ex debito* (so Calvin l. c.; Gerhard an beiden Stellen; auch Riehm: Lehrbegriff des Hebr. Briefes. 1. Ausg. S. 689). Es ist die Gnade und die Kraft der Gnade und ihrer Güter und Gaben, welche jene Leistung ermöglicht und den Lohn erlangen lässt.

3. Wäre der Entwickelungsprozess des christlichen Lebens normal, so würde die Gottähnlichkeit der Gotteskinder sich von selbst entwickeln, sagt Weiss mit Recht; es würden alsdann die Correlatbegriffe von Leistung und Lohn zu sehr verallgemeinert werden, um noch in specifischer Bedeutung geltend zu bleiben, weil kein qualitativer Unterschied in der Leistung, somit auch kein qualitativer Unterschied im Lohne sein würde. Der Entwickelungsprozess des christlichen Lebens ist aber nun einmal nicht normal, es verhält sich leider nicht so, wie Tholuck schreibt, dass aus dem Glauben als aus einem treibenden Princip die gerechten Werke [kraft innerer Naturnothwendigkeit] hervorgetrieben würden; es bedarf, namentlich gegenüber den Widerwärtigkeiten des Erdenlebens, des ernsten Kampfes für den Christen zur Bewährung, der ohne Selbstverleugnung nicht möglichen unablässigen Aneignung des Heiles und der Heilskräfte, daher giebt es innerhalb des Gnadenstandes ein verschiedenes Mass des Wohlverhaltens und der Treue. Wenn es nicht so wäre, was für einen Zweck hätten dann die unablässigen und eindringlichen Ermahnungen der Apostel zum christenwürdigen Wandel, die sie an die gläubigen Christen richten? Namentlich Calvin l. c. § 4 führt es daher mit vollem Rechte in schöner Weise aus (aber auch Gerhard und Weiss wissen davon), dass durch Gottes Herablassung in der Verheissung des Lohnes *nostrae imbecillitati sic occurritur, quae statim alioqui collaberetur ac concideret, nisi hac se exspectatione sustineret ac solatio leniret sua taedia.* Zu dem verschiedenen Mass des Wohlverhaltens und der Treue in der Anwendung der gegebenen Gnadenkraft Christi steht das verschiedene Mass des Lohnes in einem entsprechenden Verhältniss (Lc. 19, 12—27). Aber auch das Mass und die Art der sittlichen Aufgaben, das zu Leistende, ist verschieden (ein quantitativer Unterschied), wie das Mass der Kraft Christi verschieden ist, indem es sich richtet nach der Empfänglichkeit und der sittlichen Ausstattung des Menschen; auch dazu steht der Lohn in einem bestimmten Verhältniss (Mt. 25, 14—30), und es ist daher die Treue und Gerechtigkeit Gottes, welche den Lohn und die Leistung in das entsprechende Verhältniss setzt (1. Thess. 5, 24; 2. Thess. 3, 3; Hebr. 6, 10). Somit ist

der verheissene Lohn auf der einen Seite in Bezug auf die Leistung ein kraft der Gerechtigkeit Gottes verhältnissmässiger (vgl. auch unsere Makarismen, wo in jedem Gliede die Verheissung der Seligerklärung genau entspricht); auf der andern Seite aber ist dieser Lohn, sowol weil er nur im Gnadenstande mit den von Gott gegebenen Gnadenkräften erreichbar ist, als auch weil er in ewigen und himmlischen Gütern besteht — womit nicht geleugnet wird, dass es auch einen irdischen Lohn für die im Gnadenstande vollbrachte Leistung giebt Mc. 10, 30 a. u. v. a. St. —, ein ganz unverhältnissmässiger.

4. Endlich treten wir der Frage nahe, worin nach der heiligen Schrift die Leistung bestehe, welche eine Belohnung Gottes nach sich zieht und die Verheissung des Lohnes hat, und worin die Belohnung selbst bestehe. Da ist nun vor Allem zu betonen, dass das Neue Testament keinen Lohn des Glaubens als solchen kennt, also den (rechtfertigenden) Glauben nicht als Leistung ansieht. Ganz dem entsprechend ist auch das, was als Lohn verheissen ist, nicht die *σωτηρία* oder die *ζωὴ αἰώνιος* überhaupt (gegen Weiss a. a. O.); diese ist lediglich eine *χάρις*, ein *χάρισμα* (Röm. 6, 23; Lc. 6, 32 vgl. Col. 3, 24). Nicht die *fides salvifica*, sondern, um mit J. Gerhard l. c. tom. IX. zu reden, die *fides operosa*, nämlich *laboribus, quos (fideles) ex fide suscipiunt, passionibus, quas ob fidei confessionem sustinent*, ist es, welcher der Lohn verheissen ist. Diese *fides operosa* (1. Tim. 6, 12: *ὁ καλὸς ἀγὼν τῆς πίστεως* — 1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 11: *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* — Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*) ist auch in den beiden vorzugsweise in Betracht kommenden Stellen Mc. 10, 30 und 1. Petri 1, 9 durch den Zusammenhang deutlich genug bezeichnet, als dass es eines Nachweises bedürfte; dagegen findet sich gerade an diesen beiden Stellen *ἡ ζωὴ αἰώνιος* als der Lohn dieses Glaubens angegeben (*τὸ τέλος τῆς πίστεως* 1. Petri 1, 9). Schon unsern alten Dogmatikern haben diese Stellen, namentlich die des Mc., Schwierigkeiten bereitet; wir halten die Auskunft Joh. Gerhards l. c. tom. IX, dass damit nicht *ipsa vita aeterna*, sondern *praemia illa, quae in vita aeterna credentibus promissa sunt*, gemeint sei, nur für 1. Petri 1, 9 durchführbar (vgl. bs. v. 3 ff.), während seine Erklärung von Mt. 5, 12 *ubi Christus inter coelum ipsum seu vitam aeternam* (gemäss der Definition, welche Gerhard Tom. IX. loc. 34 cap. IV: *de causa efficiente vitae aeternae* § 40 pag. 281 in der *quaestio, coelum ansit locus aliquis corporeus creatus*, dahin gegeben hat, dass *per coelum non tam locus quam status beatorum describitur) et inter mercedem in coelo distinguit*, ganz verfehlt sein dürfte;

dagegen verdient das Wort Calvins l. c. § 3 für die Stellen der Evangelien alle Beachtung: *postremo hoc quoque notatu dignum est, in his locis, ubi vita aeterna merces operum vocatur, non simpliciter pro illa communicatione accipi, quam habemus cum Deo ad beatam immortalitatem, quum nos paterna benevolentia in Christo amplectitur: sed pro beatitudinis possessione vel fruitione etc.*, so dass also ein bestimmtes Verhältniss zwischen dem Lohne und der vorhergehenden Leistung auch hier anzunehmen ist. Somit sind auch diese Stellen nicht widersprechend dem Satze, welchen namentlich Joh. Gerhard (l. c. Tom. IV), Frisch und Menken in Beziehung auf den verheissenen Lohn so stark hervorheben, dass derselbe sich auf die *gradus gloriae*, nicht auf die *beatitudo* überhaupt, beziehe, wie der Apostel Paulus 1. Cor. 3, 10 ff. 15 demjenigen, welcher auf dem einigen Grunde Jesus Christus *ξύλα, χόρτον, καλάμην* baut und dessen *τὸ ἔργον κατακαήσεται*, das *σωθῆναι* zwar zuspricht, dagegen auf den *μισθός* ihm jede Hoffnung benimmt [1]). Der Definition von Tholuck: die Belohnung ist die Ertheilung eines dem gegen die göttliche Gnade bewiesenen Glauben entsprechenden Zustandes — möchten wir daher die von Frisch vorziehen: „die Gnadenbelohnungen in der Seligkeit sind solche Güter, welche Gott aus freier Gnade den Auserwählten durch Christum am Tage des allgemeinen Gerichtes der Menschen um und nach ihren guten Werken zur Offenbarung der Heiligkeit seiner Gesetze und nothwendigen Gerechtigkeit auszutheilen und dadurch die Seligkeit der Heiligen zu erhöhen verheissen hat“ — nur unter der näheren Bestimmung, dass die Ertheilung dieser Güter eine den Empfang derselben ermöglichende Receptivität, die sie durch ihre „Leistungen“ erworben haben, voraussetzt.

Wie die Aufforderung zum *χαίρειν* und *ἀγαλλιᾶσθαι* durch *ὅτι ὁ μισθός* u. s. w. begründet ist, so wird diese Begründung aufs Neue begründet durch den Zusatz: *οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*, wodurch die Jünger in die ehrende Parallele mit den Propheten des Alten Bundes gestellt werden. — Die gewöhnliche Bedeutung des *οὕτως* = *eodem modo* ist hier nicht anwendbar, weil dann in dem Vorhergehenden von einer Modalität des *διώκειν*, welches die Jünger zu erdulden

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 366: „Auf diese Weise lassen wir nu zu, dass die Christen Verdienst und Lohn bei Gott haben: nicht dazu, dass sie Gottes Kinder und Erben des ewigen Lebens werden; sondern den Gläubigen, die bereit Solchs haben, zu Trost, dass sie wissen, dass er nicht wolle unvergolten lassen, was sie hie umb Christi willen leiden: sondern, wenn sie viel leiden und ärbeiten. so wolle er sie am jungsten Tag sonderlich schmücken, mehr und herrlicher, denn Andere, als sonderliche grosse Stern fur andern“.

haben, geredet sein müsste; eine solche Modalität des *διώκειν* würde jedoch nur in dem Falle anzunehmen sein, wenn *ὀνειδίζειν* und *εἰπεῖν πᾶν πον.* als Epexegese zu *διώξωσιν* aufgefasst werden könnten, was aber schon durch die Wortstellung ausgeschlossen ist. So wird denn *οὕτως* an unserer Stelle dieselbe Bedeutung haben, wie Röm. 1, 15 u. a. St. = *ob eandem causam*, was den Gedanken zum Ausdruck bringen würde, dass auch die Propheten aus demselben Grunde wie die Jünger, nicht freilich, weil auch sie von ihrem Standpunkte aus zeugten, dass die Werke der Welt böse sind (Tholuck), sondern *ἕνεκεν ἐμοῦ* (wovon ja allein die Rede ist) die Verfolgung erduldet haben (so auch Bengel ad h. l.: *qui de Christo testantes odium subiere)*. So verhält es sich auch in der That. Denn es ist einerseits eine Grundanschauung des Neuen Testaments, deren Beweis aus der Schrift die Haupttendenz des Evangeliums sowol nach Mt., als nach Johannes (vgl. Joh. 20, 31) ist, dass Jesus sei der Christus; das ist die Summa der Predigt der Apostel an die Juden; mit dieser Predigt hat Saulus nach seiner Bekehrung die Juden zu Damaskus in die Enge getrieben (Act. 9, 22), sie hat er den Juden zu Thessalonich (Act. 17, 3), den Juden zu Corinth (Act. 18, 5) verkündet, mit dieser Predigt hat Apollos die Juden in Achaja (Act. 18, 28) überwunden, und der Apostel Johannes fügt hinzu: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός* (1. Joh. 2, 22). Andererseits ist der Nerv aller Weissagung, sowol im Worte, Symbol und Typus der alttestamentlichen Oekonomie, als in der ohne die messianische Erfüllung zwecklosen Geschichte Israels, der Messias, Christus, Jesus. „Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet und haben es nicht gesehen u. s. w.“ sagt Jesus Mt. 13, 17 zu seinen Jüngern; und *τὸ πνεῦμα Χριστοῦ* ist nach 1. Petri 1, 11 in den Propheten gewesen, das zuvor bezeuget hat *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* (vgl. Lc. 24, 25 ff. u. a. St.). Was die Propheten daher in Folge ihrer Verkündigung erlitten haben (vgl. Jer. 1, 5; 15, 19—21; Dan. 9, 23; 10, 11. 19), das haben sie um des Messias willen, welcher der Hauptinhalt ihrer Verkündigung war, also *ἕνεκεν ἐμοῦ* erlitten, und das Leiden der *ἕνεκεν ἐμοῦ* verfolgten Jünger als der Nachfolger aller Gotteszeugen im Alten Bunde muss ihnen um so leichter werden und sie um so mehr zur Freude und zum Frohlocken geneigt machen, als sie im Gegensatz zu allen Früheren *ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν* (Hebr. 11, 39). Also: ihr sollt euch freuen und frohlocken, weil euer Lohn gross ist im Himmel; euer Lohn ist aber desshalb gross im Himmel, weil die Menschen euch um Jesu willen verfolgen, wie sie die Propheten um Jesu willen verfolgt haben.

Augenscheinlich setzt Jesus die Gewissheit bei den Jüngern voraus, dass der Lohn der Propheten, wie den Jüngern anderweitig feststand, gross im Himmel sei. Es ist demnach eine dreifache Parallele, in welche die Jünger Jesu mit den Propheten gestellt werden: 1) in Hinsicht auf die Verkündigung (*ἕνεκεν ἐμοῦ*); 2) in Hinsicht auf die Leiden in Folge der Verkündigung (*διώκειν*); 3) in Hinsicht auf die Herrlichkeit in Folge der Leiden um der Verkündigung willen (*ὁ μισθὸς πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*[1])).

V. 13—16. *Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.* (14.) *Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη·* (15.) *οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.* (16.) *Οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

In Application der letzten allgemeinen Seligerklärung (V. 10) hat Jesus V. 11 und 12 den Jüngern es nahegelegt, dass sie als Träger des Jesusnamens (*ἕνεκεν ἐμοῦ*) in der Welt Verfolgung würden zu erdulden haben; in V. 13—16 erfolgt eine Application v. V. 9: *εἰρηνοποιοί* (siehe oben z. V. 9) in Bezug auf die Wirksamkeit der Jünger in der Welt, welche sie trotz der Verfolgung ausüben werden. Diese Wirksamkeit der Jünger wird einerseits die des *ἅλας*, andererseits die des *φῶς* sein, einerseits auf *ἡ γῆ*, andererseits auf *ὁ κόσμος* sich erstrecken. Aus der Wahl der Dinge, womit die Jünger in ihrer Wirksamkeit verglichen werden (*ἅλας* und *φῶς*), wird sich ergeben die Bestimmtheit der verschiedenen Wirkungsarten der Jünger; aus der Bezeichnung der Dinge, worauf sich ihre Wirksamkeit erstreckt (*γῆ* und *κόσμος*), ergiebt sich die Bestimmtheit der verschiedenen Wirkungskreise der Jünger. In Bezug auf die Wirkungsart wird eine doppelte unterschieden, eine innerliche, von innen nach aussen gehende (*ἅλας*), und eine äusserliche, von aussen nach innen gehende (*φῶς*); das Salz muss inner-

---

V. 13: *βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι* nach ℵBC u. a.; *βληθῆναι ἔξω καὶ καταπ.* lesen DEKMSUVΓΔΠ u. a.

---

[1]) Tholuck: „Jene Verfolgungen bilden Eine Reihe mit den von den Propheten erlittenen Drangsalen (Hebr. 11, 35 ff.); wie hoch aber der Lohn der Propheten sei, lässt sich aus Matth. 10, 41 abnehmen. Wie stählt das Bewusstsein, in der Gemeinschaft mit Anderen zu leiden und zu kämpfen (1. Thess. 2, 14)! Wie aufrichtend musste es für die kleine furchtsame Schaar sein, sich an jene Wolke von Zeugen, wie sie Hebr. 12, 1 genannt wird, anschliessen zu dürfen, welche im Streit für die unsichtbare Welt die Güter dieser Erde preisgegeben hatten!"

halb der Dinge sein, auf welche es wirken soll, das Licht muss ausserhalb der Dinge sein, auf welche es wirken soll. Auch in Bezug auf die Wirkungskreise wird ein doppelter unterschieden, zuerst ἡ γῆ, innerhalb deren die Jünger als τὸ ἅλας derselben sich befinden, also ἡ γῆ ebenso wie V. 4: κληρονομήσουσιν τὴν γῆν = das Land κατ' ἐξ., das heilige Land, d. h. wie so oft in der Heil. Schrift (z. B. Jerem. 22, 29; Mc. 1, 5. 33 u. s. w.) und im gewöhnlichen Sprachgebrauche das Volk des heiligen Landes, Israel; sodann ὁ κόσμος, ausserhalb dessen die Jünger als τὸ φῶς desselben wirken, also ὁ κόσμος = τὰ ἔθνη, wie Mt. 4, 8; 1. Tim. 3, 16 (vgl. Huther z. d. St.; überhaupt aber Conr. Ikenius: Diss. phil.-theol. 1749 Tom. I, Diss. XXIV: *de genuina vocis Mundi significatione* Cap. XI ff. p. 444 ff.). Hieraus ergiebt sich dann noch eine nähere Bestimmung hinsichtlich der Wirkungsart der Jünger, sofern sie das Salz und das Licht genannt werden. In Beziehung auf Israel werden sie mehr die Aufgabe haben, als das Salz zu wirken, d. h. die neue Lebenskraft des Evangeliums (vgl. unten über die Wirkung des Salzes) geltend zu machen; in Beziehung auf die Heiden (vgl. Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν 1. Cor. 1, 22; χρόνους τῆς ἀγνοίας Act. 17, 30 u. s. w.) mehr die Aufgabe, von Seiten der Erkenntniss aus als τὸ φῶς (vgl. 2. Cor. 4, 6: ὁ θεὸς ὁ εἰπών: ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ; Eph. 1, 18 u. a. St.) zu wirken (vgl. 1. Cor. 2, 1—5 mit 6 ff. u. a. St.).

Vor Allem ist die Bedeutung von τὸ ἅλας in der Heil. Schrift festzustellen, besonders in der Verbindung τὸ ἅλας τῆς γῆς, um die oben angedeutete Erklärung zu rechtfertigen[1]). Die Exegeten befinden sich darüber in Differenz, ob τὸ ἅλας an u. St. nur eine Beziehung habe auf den allgemeinen bürgerlichen Gebrauch des Salzes, oder auch eine Beziehung zu dem besonderen sacrificiellen Gebrauch desselben beim Opfer. Um ein Gegensätzliches handelt es sich hiebei nicht; denn eben was das Salz im täglichen Leben so werthvoll macht, macht es auch geschickt, als heiliges Symbol beim Opfer verwerthet zu werden, nämlich 1) seine Unentbehrlichkeit für die Speise; 2) seine würzende Kraft, seine Annehmlichkeit für den Geschmack; 3) seine der Fäulniss wehrende und die Gesundheit wieder herstellende Kraft (vgl. 2. Kön. 2, 20 ff.). Wenn aber

---

[1]) Besonders ist zu vergleichen die umsichtige, jedoch in der Bahn der traditionellen Exegese sich bewegende Dissert. theol. praeside Chr. Fr. Sartorio defensa a M. M. Krag, Wagenmann, Schmoller, Tub. s. a. ad Matth. 5, 13—16: *De sale terrae et luce mundi.*

zugegeben werden muss, dass den ersten Hörern Jesu, besonders in dem Zusammenhange seiner Rede, die Beziehung auf den Gebrauch des Salzes beim Opfer sehr nahe lag, wenn überdies die Parallele bei Mc. (9, 49. 50) diese Beziehung, wenigstens nach der recipirten, wenn auch u. E. nicht hinlänglich beglaubigten Lesart, ausdrücklich hervorhebt (*πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*), so ist doch kaum ein Zweifel statthaft, dass dieselbe Beziehung auch hier nicht abgewiesen werden darf (so auch Tholuck gegen Meyer, Fritzsche, Bleek u. A.).

Einerseits ist es eine ausdrückliche Vorschrift des Gesetzes, dass das Salz eine durch Nichts zu ersetzende, nothwendige und unentbehrliche Zugabe zu allem Opfer sei (Lev. 2, 13, wo קָרְבָּן von מִנְחָה unterschieden ist); selbst das Räucherwerk, welches im mittleren Heiligthum dargebracht wurde, musste nach Ex. 30, 34—38 מְמֻלָּח d. h. gesalzen sein (vgl. Bähr: Symbolik des mosaischen Cultus I S. 424). Andererseits war aber das Salz nur eine Zugabe, eine selbstständige Bedeutung fehlte demselben. Das Salz in seiner erhaltenden, stärkenden, vor Fäulniss bewahrenden, ja die bereits eingetretene Fäulniss (den Tod) durch seine ätzende Kraft wieder aufhebenden, also reinigenden und belebenden Wirkung, ist das Symbol wie einerseits der Beständigkeit und des Lebens, so andererseits der Reinigung und Heiligung (vgl. Bähr a. a. O. II, S. 324 ff.). „Das Salz des Bundes deines Gottes“ (Lev. 2, 13) hatte den Zweck, auf den Bund Israels mit Gott zu verweisen, welcher ein Bund der Heiligung und des Lebens ist, dass Israel sollte heilig sein, und verbunden mit Jehovah, dem Heiligen und Lebendigen. Daher konnte das Opfer, welches Israel darbrachte, weil es das Mittel ist, mit Jehovah, dem Heiligen und Lebendigen, verbunden und durch diese Verbindung geheiligt zu werden, das Salz nicht entbehren, und erst durch das Salz wurde das Opfer geweihet, zum rechten Gott wohlgefälligen Opfer gemacht.

Hat *τὸ ἅλας* a. u. St. diese sacrificielle Bedeutung, so wird mit dem Genitiv *τῆς γῆς* dasjenige bezeichnet sein müssen, für das *τὸ ἅλας* diese Bedeutung hat, also das Opfer selbst, die Opfergabe, d. h. das hier unter dem Namen des Landes *κατ' ἐξ.* bezeichnete Volk Israel. Zunächst also hat Jesus hier durch den Ausdruck *τὸ ἅλας τῆς γῆς* in andeutender aber unmissverständlicher Weise die Berufung Israels zum Gottesvolk, welches sich selbst zum Opfer an Gott zu weihen hatte, zum heiligen Volke Jehovahs, anerkannt, und die Jünger Jesu verhalten sich zu Israel wie das Salz zur Opfergabe, demnach zunächst nur als Zugabe. Die heilige Verpflichtung Israels, dem Herrn sich zu heiligen als das Opfer, welches Gott unter allem symbolischen und typischen Apparat des Opferrituals im Alten Testamente

eigentlich bezweckt, ist der Kern der Gesetzesvorschriften und ihre definitive Bedeutung. Nicht um die Opfergabe als solche ist es Jehovah zu thun; für Israel soll sie das Mittel und Zeichen sein, unter welchem es sich selbst, sein Herz, den ganzen Menschen, an Gott hingab (Röm. 12, 2). Bereits in der Erzählung von Gen. 4, dem Opfer Kains und Habels, tritt diese Auffassung hervor, und sie beherrscht die ganze Gesetzgebung Moses. Als *locus classicus* ist 1. Sam. 15, 22, das Wort Samuels an Saul, anzusehen, und in den verschiedensten Variationen wird dasselbe Thema in den Psalmen und Propheten behandelt (Ps. 40, 7 ff.; 50, 8 ff.; 51, 18 vgl. Hupfeld und Moll z. d. St.; Jes. 1, 11 ff; 66, 3; Jerem. 6, 20; 7, 21; Hos. 6, 6; Am. 5, 21 ff.; Micha 6, 6 ff; Prov. 15, 8; 21, 3 u. s. w.). Sodann aber, weil das Salz erst das Opfer Gott wohlgefällig macht, so dass das Opfer ohne das Salz vor Gott nichts gilt, so hat Jesus, indem er die Jünger *τὸ ἅλας τῆς γῆς* nennt, ihnen den ausschliesslichen Beruf vindicirt, diese Gottwohlgefälligkeit Israels herzustellen. Ohne die Jüngerschaft Jesu (und ohne das, was sie Israel zu bringen hat) ist Israel ein Opfer ohne Salz, ohne Kraft der Heiligung und des wahrhaftigen Lebens. Treffend wird hierdurch der Zustand Israels gezeichnet, über welchen Jesus wie seine Apostel einstimmig dieselbe Klage führen (Mt. 13, 13 ff; Röm. 9—11 u. a. St.); sehr wichtig ist der Beruf der Jünger, *τὸ ἅλας τῆς γῆς* zu sein, welcher sie angehören, in deren Mitte sie wohnen; in einer durchdringenden Kraft sollen sie dem sittlichen und religiösen Verderben wehren, das Schlechte und Böse bessern, das Gute fördern, Israel bereiten zu einem Opfer, das Gott wohlgefällt (cf. Diss. theol. l. c. § 2). Was sie zum *ἅλας τῆς γῆς* macht, giebt der Zusammenhang an die Hand; das *ἕνεκεν ἐμοῦ* V. 11 wirkt nach bis V. 16; das Salz Israels sind sie, weil sie die Träger sind des Jesusnamens und der Jesuskraft, als solche ist ihre Wirksamkeit auch unersetzlich, wenn Israel zu dem von Gott ihm bereiteten Ziele, zur Erfüllung seines göttlichen Berufes geführt werden soll.[1])

Der hohen Bestimmung, welche die Jünger Jesu für Israel haben, entspricht die Schwere der Warnung, welche Jesus mit dem Worte hinzufügt: *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ κτλ. Μωραίνειν* in der class. Gräcität = dumm, thöricht, albern sein oder handeln oder reden, kommt im Neuen Testamente nur in transitiver Bedeutung vor = dumm machen, pass. dumm sein oder geworden sein; so pass. Röm. 1, 22: *ἐμωράνθησαν* (Luther: sie sind zu

[1]) Treffliche Anwendung dieses Wortes auf die wahrhaft geistlichen Christen in ihrem Verhältniss zu der Christenheit bei Menken a. a. O. S. 145 ff. vgl. Diss. theol. l. c. § 7.

Narren geworden), act. 1. Cor. 1, 20: *ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*. In übertragener Bedeutung steht es nur hier und in der Parallele Lc. 14, 34, und ist durch: dumpf, unschmackhaft (Bunsen: abschmeckig) geworden sein zu übersetzen —, dasselbe was die Parallele Mc. 9, 50 durch die Worte gibt: *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται*; die Erscheinungsform ist dieselbe geblieben, aber die Kraft, die Wirkungskraft ist verloren. Ob es solches *ἅλας ἄναλον* in der Natur giebt, wird gewöhnlich (nach Tholuck) durch den Hinweis auf Maundrels Reise nach Palaestina S. 162 beantwortet, welcher in der Gegend von Aleppo so verwittertes Salz gefunden haben will; für das Verständniss unserer Stelle ist das ziemlich gleichgültig; es ist genug, dass Jüngern Jesu die Gefahr droht, *ἅλας ἄναλον* zu werden. — Wenn nun Salz abschmeckig wird, *ἐν τίνι ἁλισθήσεται*; fragt Jesus. Grammatisch sind drei Fassungen dieses Fragesatzes gleich zulässig: 1) die impersonelle Fassung — womit wird gesalzen werden (oder: womit wird man salzen) — so Luther, Bengel. In diesem Falle müsste man erwarten, dass im Folgenden die Unmöglichkeit nachgewiesen würde, auf andere Art Salz oder ein Substitut des Salzes zu bekommen, nicht aber könnte ohne Rücksprung des Gedankens die völlige Untauglichkeit des *ἄναλον* gewordenen Salzes, wie doch geschieht, dargelegt werden. 2) Man kann *ἡ γῆ* als Subject nehmen; allein dagegen spricht derselbe Grund wie gegen die erstgenannte Fassung, überdies würde der schroffe Wechsel des Subjects unerträglich sein. 3) So bleibt nur die Möglichkeit übrig, welche besonders auch durch die Parallele Mc. 9, 50: *ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε*; empfohlen wird, dass *τὸ ἅλας* als Subject auch hier genommen wird: womit wird es (sc. das abschmeckig gewordene Salz) gesalzen werden? (so auch Meyer, Tholuck, Bleek, vgl. die engl. Uebersetzung: *Wherewith shall it be salted?*). Jesus warnt damit die Jüngerschaft vor einem Zustande, welcher dem zuvor andeutungsweise getadelten Zustande Israels (eine Opfergabe ohne Salz) in gewisser Weise entspricht; insofern noch bedenklicher, als sie die Wirkungskraft (auf Israel), wenn sie dieselbe erst durch eigenes Versäumniss eingebüsst haben, nirgends woher können ersetzt bekommen; zu vergleichen ist das Wort des Apostels 2. Tim. 3, 5: *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι*. — Zu der Schilderung des Zustandes fügt der Herr die Schilderung des Geschickes der in solchen Zustand Gefallenen hinzu. Das Geschick des abschmeckig gewordenen Salzes ist: *εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τ. ἀνθρ.* Das *εἰ μή* des Neuen Testaments hat zweierlei Bedeutung; die erste, die exceptionelle Bedeutung, so viel wie ausser, steht z. B. Gal.

6, 14. u. a. v. a. St.; an unserer Stelle würde diese Bedeutung des εἰ μή den Sinn geben, dass das Hinausgeworfen- und Zertretenwerden des Salzes doch noch als eine Verwerthung desselben könnte anzusehen sein. Die zweite ist die oppositionelle Bedeutung, so viel wie sondern (so Mc. 13, 32; Gal. 1, 7. 19 [ἐὰν μή Gal. 2, 16]), — und in dieser Bedeutung steht es auch hier. — In der Beziehung auf die Jünger Jesu, welche dem abschmeckigen Salze gleich geworden sind, ist wieder eine scharfe Differenz der Exegeten zu verzeichnen, indem die Einen so Calvin, Diss. theol. l. c. § 9, Stier, Menken) hier eine absolute, die Andern (so Tholuck, Bleek) eine relative Verwerfung der Jünger angedroht finden. Es ist nicht die Frage, ob es überhaupt nach dem Neuen Testamente eine absolute schliessliche Verwerfung auch der einmal Begnadigten gebe, sondern ob sie hier gedroht sei; die Annahme einer relativen Verwerfung an unserer Stelle braucht darum doch nicht, wie Stier insinuirt, „nach vorgefasster Meinung" zu geschehen. Allerdings lässt diese relative Verwerfung sich nicht mit Bleek dadurch begründen, dass hier nur von der Jüngerschaft im Ganzen, nicht von dem einzelnen Jünger die Rede sei; wohl aber ist zu beachten, dass die Jünger ja nur in Bezug auf ihre Wirksamkeit auf Erden in ihrem Verhältniss zu andern Menschen überhaupt dem Salze vergleichbar sind; hätte der Herr sie schildern wollen zugleich als das, was sie an sich durch ihre Verbindung mit Christo sind, so würde er dazu das Bild des Salzes gar nicht haben verwerthen können. Wollte der Herr hier ihnen das göttliche Gericht der schliesslichen Verwerfung drohen, so würde er auch schwerlich den Ausdruck gebraucht haben: καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, welcher doch die Beziehung auf ein menschliches Gericht, auf das, was ihnen durch die Menschen widerfahren wird, mindestens sehr nahe legt. Der Herr stellt demnach den Jüngern vor Augen, wie hoch und gross ihr Beruf sei, das Salz des Landes zu sein, eine zu Gottes Ehre und der Menschen Heil gedeihende Wirksamkeit zu üben; im Gegensatz dazu, wie sie, dem salzlosen Salz gleich geworden, von den Menschen in Verachtung werden zertreten werden. „Wenn die Welt verfolgt," sagt Stier a. a. O. S. 99, „so thut sie's, weil sie die Kraft der Wahrheit und Gerechtigkeit merkt; wo sie aber ein faulgewordenes Salz antrifft, da verachtet sie's über die Massen, da tritt sie's höhnisch unter die Füsse, und das von Rechtswegen". Allerdings wird durch den Fragesatz ἐν τίνι ἁλισθήσεται die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Jünger die einmal durch eigene Schuld verlorene Salzkraft wieder erlangen können — und psychologisch ist dies nur zu erklärlich; aber weder durch den Frage-

satz noch durch die Schilderung des Geschickes des abschmeckig gewordenen Salzes ist über die definitive Verwerfung Solcher von Seiten Gottes irgend Etwas ausgesagt; es dürfte vielmehr auch hier das oben über den Begriff des μισθός im Neuen Testamente besonders unter Vergleichung von 1. Cor. 3, 10—15 Gesagte anwendbar sein.

[Parallelen zu V. 13 finden sich Mc. 9, 49. 50. und Lc. 14, 34. 35, von welchen wir die erste besser in anderem Zusammenhange unten betrachten. Lc. V. 34. 35 lehnt sich an den Schlusssatz des Gleichnisses V. 28 ff. 31 ff. an: οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναταί εἶναί μου μαθητής (V. 33). Den hohen Stand, Jünger Jesu sein, welcher zu solchem ἀποτάσσεσθαι zu bewegen gar wohl geeignet ist, benennt Jesus in dem Satze V. 34: καλὸν οὖν τὸ ἅλα, wo τὸ ἅλα ganz in der Bedeutung von τὸ ἅλας τῆς γῆς Mt. 5, 13 zu nehmen ist. Nach dem Zusammenhange mit V. 33 ist bei dem Folgenden: ἐὰν δὲ καὶ (καί = sogar, weil man dergleichen doch vom Salze am Wenigsten erwarten sollte) τὸ ἅλα μωρανθῇ zu ergänzen: „dadurch dass sich die Jünger in πάντα τὰ ἑαυτῶν ὑπάρχοντα wieder verflechten lassen"; geschieht dies, so wird das Salz mit Nichts gewürzt (ἀρτύεσθαι) werden können; weder für Land noch für Dünger, um Beides zu verbessern, ist es geeignet, also weder unmittelbar noch mittelbar ist es zu verwerthen, ganz unnütz: ἔξω βάλλουσιν αὐτό[1]). — In dem ganzen Abschnitt von V. 25 an ist von den Bedingungen des Eintrittes in die Jüngerschaft, vielleicht auch des Bleibens in derselben, die Rede, und V. 33 schliesst auf das ganze Vorhergehende zurückblickend den Abschnitt in geeigneter zusammenfassender Weise ab. Dass die Jünger nun in V. 34 mit dem Salze verglichen werden, welcher Vergleich lediglich auf ihre Wirksamkeit auf Andere bezogen werden kann, bringt einen neuen Gedanken hinein, welcher zu der längeren Rede im Vorher-

---

[1]) Godet in seinem mit vieler Liebe und reichem Geiste geschriebenen Commentar zu dem Evang. des Lucas (deutsch von Wunderlich 1872) erklärt: das natürliche Leben hat seinen Nutzen für das Reich Gottes, sowol in Gestalt weltlicher Ehrbarkeit (γῆ) — dann dient es als Boden, in den der Keim des höheren Lebens ausgesäet werden kann — als auch in seiner Verdorbenheit und Lasterhaftigkeit (κοπρία) — indem es sittliche Reaction hervorruft, indem es empört und anekelt. Der Abfall des Christen dagegen (ἐὰν τὸ ἅλα μωρανθῇ) verdirbt Niemandem den Geschmack an der Welt, wohl aber Vielen den Geschmack am Evangelium. — Aber die κοπρία besonders in ihrem Verhältniss zur γῇ, ist nicht das Bild des Ekelhaften u. s. w., sie verbessert vielmehr das Land und macht es fruchtbar; die im Text befolgte Erklärung (nach Meyer) ist daher durchaus vorzuziehen.

gehenden nicht passt[1]) und zu abrupt dasteht, um eine neue Seite der Betrachtung über die Jüngerschaft einzuleiten, noch weniger um sie in irgend einer Vollständigkeit, da V. 34. 35 nur die Vergleichung ohne alle Deutung giebt, darzustellen. Es scheinen demnach diese Verse aus Mt. oder der Mt.-Quelle herübergenommen und nur lose angefügt zu sein.]

Neben der innerlichen, von innen aus wirksamen Kraft der Jünger Jesu als solcher redet Jesus nun von der äusserlichen, von aussen nach innen wirkenden Kraft seiner Jünger. Jene wird durch *τὸ ἅλας*, diese durch *τὸ φῶς* ausgedrückt, jene bezieht sich auf *ἡ γῆ*, d. h. auf Israel, diese auf *ὁ κόσμος*, d. h. die Heidenwelt. *Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου* sagt der Herr; der bestimmte Artikel vor *φῶς* deutet an, dass, wie *ἡ γῆ* ohne die Jünger Jesu salzlos, so *ὁ κόσμος* ohne die Jünger Jesu lichtlos, in Finsterniss sein und bleiben würde. Wenn Tholuck somit wol nicht ganz Recht hat, dass dieser Vergleich „rein positiv“ sei, so ist doch anzuerkennen, dass das Positive schon durch die Grossartigkeit des Ausdruckes: *τὸ φῶς τοῦ κόσμου*, welcher den Jüngern im Gebiete des Geistes die Stelle der Alles erleuchtenden Sonne anweiset, durchaus überwiegend ist[2]). Dass die Jünger *τὸ φῶς τ. κ.* aber nur in ihrer Eigenschaft als Jünger Jesu sind, geht sowol aus dem Zusammenhange der Rede, als besonders daraus hervor, dass ihre Wirksamkeit V. 15 durch *ὁ λύχνος* exemplificirt wird, welcher ja seine Leuchtkraft nicht aus sich selbst, sondern dadurch hat, dass die Menschen ihn *καίουσιν*. So haben auch die Jünger die Kraft zur Erleuchtung nicht aus sich selbst, sondern von Jesu, welcher in absolutem Sinne *τὸ φῶς τοῦ κό-*

---

[1]) V. 25—33 Warnung vor übereiltem Eintritt in die Jüngerschaft, gerichtet an die *ὄχλοι πολλοί* (V. 25); V. 34 ff. Warnung vor Erschlaffung und Lauwerden, gerichtet an die Jünger, welche bereits in Wirksamkeit auf ihr Volk stehen, ohne dass die veränderte Adresse bemerklich gemacht wäre. Auch der Zusammenhang, den Godet findet: eine behutsame Haltung gegenüber dem Evangelium ist eine viel weniger gefährliche Stellung, als ein begeistertes Bekenntniss, auf welches Erschlaffung folgt — würde nur dann passen, wenn *τὸ ἅλα* das begeisterte Bekenntniss ohne die Erfüllung der V. 33 gestellten Bedingung der Jüngerschaft bezeichnen könnte; welche aber mit *τὸ ἅλα* verglichen werden, haben die Bedingung V. 33 erfüllt, sind mit Kraft aus der Höhe begabt, haben bereits segnend auf Andere gewirkt, und dann werden sie *μωραινόμενοι*.

[2]) „Was die sichtbare Welt ohne Sonne wäre, das wäre die Menschenwelt ohne euch: Grab ohne Licht, ohne Leben, ohne Freude! Wenn ihr nicht in der Welt wäret, ... so würde die Nacht der Unwissenheit und des Aberglaubens, die Finsterniss der Lüge und des Unglaubens Alles bedecken und alles geistliche Leben vernichten, alles Verhältniss des Menschen mit Gott zerstören, alle Errettung und Seligkeit der Menschen unmöglich machen!“ Menken a. a. O.

σμου ist (Joh. 1, 4 ff.; 8, 12; 9, 5; 12, 35). Durch ihn, in Kraft der Gemeinschaft mit ihm können andere Menschen υἱοὶ φωτός werden (Joh. 12, 36; 1. Thess. 5, 5), oder φωστῆρες ἐν κόσμῳ λόγον ζωῆς ἐπέχοντες („darbietend das Wort des Lebens" scil. τῷ κόσμῳ Phil. 2, 15. 16; vgl. v. Hofmann z. d. St. und engl. Uebersetzung *holding forth the word of life*), oder φῶς ἐν κυρίῳ, so dass sie als τέκνα φωτός jetzt wandeln sollen, während sie früher σκότος waren (Eph. 5, 8). —

Die Wirksamkeit, welche die Jünger als τὸ φῶς τοῦ κόσμου haben, wird als eine doppelte beschrieben, zunächst durch den Satz: οὐ δύναται πόλις κτλ., sodann durch die Worte οὐδὲ καίουσιν κτλ. Eine doppelte Wirkung übt jedes (angezündete) Licht aus; zunächst eine unwillkürliche Wirkung durch sein blosses Dasein, durch sein Aufleuchten in der Finsterniss, indem es die Augen der Menschen auf sich zieht. Nicht sprechender kann diese Wirkungsart des Lichtes exemplificirt werden, als durch das Beispiel einer Stadt, die oben auf einem Berge liegt und deshalb nicht verborgen sein kann, sondern Aller Augen auf sich zieht, obgleich dies weder in der ausdrücklichen Absicht des Erbauers jener Stadt, noch auch in der ausdrücklichen Absicht der Beschauer liegt[1]). So werden auch die Jünger Jesu schon durch ihr blosses Dasein, in welchem sie auch ohne alle Absicht, in irgend einer Weise auf τὸν κόσμον zu wirken, nur als Jünger Jesu nach Massgabe des neuen Lebens inmitten der alten Welt wandeln, dennoch eine Wirkung üben; die Augen des κόσμος werden sie auf sich ziehen und der Beobachtung werden sie nicht entgehen können, weil sie einzigartig (als τὸ φῶς) in der Welt dastehen, allem sonst in der Welt Daseienden gerade entgegengesetzt. Eine Verheissung liegt für die Jünger Jesu in dem geschilderten Verhältniss, nicht weniger eine warnende Mahnung zum vorsichtigen Wandeln: *et certe, quo magis quisque eminet, eo gravius nocet malo exemplo, si se perverse gerit* (Calvin ad h. l.) —

Die andere Wirkung des Lichtes' ist eine willkürliche Wirkung, d. h. sie entspricht der Absicht dessen, welcher es angezündet hat, nämlich, dass es den Menschen durch sein Leuchten dienen und ihnen ein erspriessliches Wirken ermöglichen soll. Dies wird durch den Satz V. 15 gezeichnet: οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ

---

[1]) „Man nimmt vielfach an, Jesus habe bei diesen Worten die hohe Bergstadt Safed im Auge gehabt" (so auch Tholuck), „indessen hat Robinson Bd. 3, S. 387 zweifelhaft gemacht, ob Safed damals schon existirte." (Lange.)

τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ. Um die Wahl der Ausdrücke in dieser bildlichen Rede zu verstehen, mag man mit Tholuck an den Gebrauch des Orientes erinnern, nach welchem man, um das Licht (die Lampe) in Abwesenheit der Menschen am Brennen zu erhalten, ein hohles Gefäss, häufig auch das Getreidemass, welches sich in jedem Haushalte befand (daher *τὸν μόδιον*), darüber deckte; allein sachlich gehört dieser Gebrauch nicht hierher, da das Setzen der Lampe unter den Scheffel hier ja als zweckwidrig verneint wird und von einem Erhaltenwollen des Lichtes durchaus keine Rede ist. Es wird vielmehr hier den Jüngern betont, dass sie *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* sind, desswegen aber weder befürchten noch hoffen dürfen, dass Jesus ihren Wirkungskreis beschränken werde — denn wie *καίουσιν* und *τιθέασιν* dasselbe Subject haben, so muss auch in der Anwendung, da Jesus das Subject in *καίουσιν* ist, Jesus auch das Subject in *τιθέασιν* sein; eine eigenmächtige Selbstbeschränkung der Jünger liegt ausserhalb sowol des Bildes als auch des Zusammenhanges —; schrankenlos, soweit die Leuchtkraft des Lichtes reicht, werden sie dieselbe zu bethätigen haben; nur dies entspricht dem Zwecke, um dessen willen Jesus sie zum *φῶς τοῦ κόσμου* gemacht hat (*καίουσιν*). Wollte Jesus ihre Wirksamkeit, statt sie auf *τὸν κόσμον* auszudehnen, auf einen kleineren Kreis beschränken, so würde das gerade so zweckwidrig und alle Wirksamkeit geradezu aufhebend sein, wie wenn man eine Lampe, welche zu dem Zweck angezündet ist, dass sie Allen, die im Hause sind, leuchte, mit dem Hohlmass bedecken, also ihre Wirksamkeit, statt sie auf *τὴν οἰκίαν* auszudehnen, auf das Innere des *μόδιος* beschränken wollte. Man stellt die Lampe vielmehr auf den Leuchter, dann wird der Zweck erreicht; denn die Folge (*καὶ λάμπει*) davon ist die, dass sie Allen leuchtet, die im Hause sind. So wird Jesus, nachdem er das Erste gethan, nämlich sie zum *φῶς τοῦ κόσμου* gemacht hat (entsprechend dem *καίουσιν λύχνον*), auch das Zweite an ihnen thun, nämlich (entsprechend dem *τιθέασιν ἐπὶ τὴν λυχνίαν*) ihnen eine solche Stellung in der Welt verschaffen, dass sie ihren Beruf, *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* zu sein, erfüllen können.

Οὕτως — nämlich wie *ὁ λύχνος λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ* — *λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.* Gewöhnlich wird der Gen. *ὑμῶν* im Sinne des pron. poss. = das Licht, welches ihr habt, genommen; allein da bis dahin gar nicht davon die Rede gewesen ist, dass die Jünger das Licht haben, sondern nur davon, dass die Jünger das Licht sind, so würde dadurch das Bild plötzlich verlassen sein und zwar ohne dass erklärt würde, wodurch sich das Licht, welches

sie **sind**, von dem Lichte, welches sie **haben**, unterschiede; man könnte dann nur darauf zurückgehen, dass die Jünger im Vorhergehenden nicht nur *τὸ φῶς*, sondern auch *ὁ λύχνος* genannt wurden, dass sie also dadurch das Licht sind, **dass Christus ihr Licht ist**, und somit würde unter *τὸ φῶς ὑμῶν* **Christus** zu verstehen sein, was jedoch wieder dem Worte: *οὕτως λαμψάτω* sich durchaus nicht fügen will, da Jesus doch nicht sich selbst zum Leuchten durch die Jünger auffordern kann. Nach dem Zusammenhange hat man lediglich eine Aufforderung an die Jünger zu erwarten, das, was sie **sind** und **wozu** Christus sie gemacht (angezündet) hat, nun auch zu bethätigen, wie dies V. 15 vergleichsweise als selbstverständlich von dem *λύχνος* ausgesagt war. Aber sagt der Text das Erwartete aus? Uns scheint eine Lösung der (so oft übersehenen) Schwierigkeit in der Annahme zu liegen, dass Jesus etwa gesagt habe הָאוֹר־אַתֶּם: (es leuchte) das Licht, nämlich ihr; die Uebertragung durch *τὸ φῶς, ὑμεῖς*, würde deutlich, aber ungriechisch geredet sein; es blieb nur die Wahl entweder der Umschreibung *τὸ φῶς τοῦτ᾽ ἐστὶν ὑμεῖς*, oder der allerdings ungewöhnlichen aber dem griechischen Sprachgeiste durchaus angemessenen Wendung *τὸ φῶς ὑμῶν*. Wir schlagen also vor, das *ὑμῶν* als gen. appositionis zu nehmen (vgl. **Winer** Gramm. 6. Aufl. S. 470 ff.), und übersetzen: „so leuchte [denn] das Licht, **welches ihr seid**, vor den Menschen" [ohne Beschränkung] zu einem doppelten Zweck, dem **näheren**: *ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα*, dem **höheren**, welcher auf Grund des näheren Zweckes erreicht werden kann: *καὶ [ὅπως] δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Das Leuchten der Jünger vor den Menschen als *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* besteht nun darin, dass sie *καλὰ ἔργα* thun; diese sind in Bezug auf die Jünger Jesu, was das Leuchten ist in Beziehung auf das Licht; sie sind nicht äusserliche Gesetzeswerke, sondern Aeusserungen des Geistes und der Heilserkenntniss, welche in ihnen als **Jüngern Jesu** ist[1]); wie das Licht nicht Licht sein würde, wenn es nicht leuchtete, so würden die Jünger aufhören Jünger zu sein, wenn sie nicht *καλὰ ἔργα* thäten[2]).

---

[1]) *Formula haec, bona opera, notat non tantum externas actiones, sed etiam elucentem ex actibus externis internam animi bonitatem, fidem, abnegationem, sapientiam, fidelitatem, sinceritatem, constantiam* (Diss. theol. l. c. § 17.)

[2]) Hinsichtlich des Verhältnisses der *καλὰ ἔργα* zu der Bezeichnung der Jünger als *φῶς* (siehe oben) ist besonders zu vgl. *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* Joh. 3, 21 u. a. St.; *ὁ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ* Eph. 5, 9; *ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν ἐπ᾽ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου* Tit. 1, 1. 2 u. s. w. — Aeltere Dogmatiker

Diese *καλὰ ἔργα* sollen die Leute sehen — *opera, non vos, splendorem, non lychnum,* sagt Bengel z. d. St. — das ist der Zweck nicht so sehr davon, dass ihr sie thut (denn sie sind nicht zweckbewusste Thaten, sondern das Leuchten des Lichtes, unwillkürliche Lebensäusserungen, wozu euch das treibt, was ihr seid, nämlich *τὸ φῶς τοῦ κόσμου*), sondern es ist der Zweck davon, dass ihr zum Licht der Welt gemacht worden seid. *Καλόν* ist in der classischen wie neutestamentl. Gräcität das sittlich Schöne, die dem inneren Wesen entsprechende äussere Erscheinung des sittlich Guten, des *ἀγαθόν*; die *καλὰ ἔργα* sind demnach solche Werke, welche ihren Grund und Ursprung in der sittlichen Gutheit dessen haben, der sie thut, welche aber nach aussen hin in ihrer sittlichen Schönheit sich den Menschen empfehlen, sie zur Anerkennung nöthigen. So gewiss die *καλὰ ἔργα* die Lebensäusserungen des *ἀγαθὸς ἄνθρωπος* (Mt. 12, 35), des Jüngers Jesu, sind, so gewiss sind sie doch nicht die einzigen Lebensäusserungen; es giebt auch Lebensäusserungen, welche, obwohl sie gute Früchte des guten Baumes sind, sich doch den Menschen nicht als *καλὰ ἔργα*, vielleicht gar als *πονηρὰ ἔργα*, präsentiren und daher Schmach, Verfolgung, Verleumdung für die Jünger nach sich ziehen (cf. oben 10—12). Schon hieraus geht hervor, dass die *καλὰ ἔργα* nicht den ganzen äusseren Wandel der Christen in Wort und That, in Thun und Lassen bezeichnen; wie sie nach Jac. 3, 13; 1. Petri 2, 12 ein Theil oder eine Seite sind der *καλὴ ἀναστροφή*, so werden sie 1. Tim. 5, 10 in Bezug auf die Witwen, Tit. 2, 7 in Bezug auf Titus, der als einen *τύπος καλῶν ἔργων* sich erweisen soll, specialisirt, Hebr. 10, 24 mit der *ἀγάπη* zusammengestellt und Tit. 3, 8 als solche beschrieben, welche *καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις* sind. Die *καλὰ ἔργα* sind einzelne Werke der Art, dass sie einerseits echte Aeusserungen des göttlichen Lebens der Jünger Jesu sind, andererseits den Menschen wohlgefällig sind und anerkennenswerth (besondere Werke der Barmherzigkeit, der sich selbst verleugnenden Liebe u. s. w.), welche somit eine geeignete Brücke sind, die Menschen des *κόσμος* zum Preisen eueres Vaters, der im Himmel ist, welchen

---

(z. B. J. Gerhard: *loci theol. Tom. I Exegesis* Cap. XX p. 165b) leiten aus unserm Wort den Beweis für die *perspicuitas Scripturae* ab: „*Apostolicus sermo itidem perspicuus est*", sagt J. Gerhard l. c., „*quia* Mt. 5, 14 *Apostoli dicuntur* ***lux mundi*** *ratione* ***doctrinae*** *primum quidem viva voce praedicatae, postea vero per Dei voluntatem in Scripturas redactae*". — Trefflich dagegen Tom. VI, p. 18: „***Sunt luminaria illuminata et illuminantia***, *a vera et essentiali luce illuminata et accensa, ut lucem doctrinae spargant; eaque mundi tenebras illuminent, quin et vita ac moribus lucere debent*".

die Menschen als den letzten Urheber dieser *καλὰ ἔργα* bald genug entdecken werden, zu veranlassen (vgl. Joh. 15, 8). Damit ist der Weg bezeichnet, auf welchem der gottfeindliche *κόσμος* innerlich überwunden wird (so auch Diss. theol. l. c. § 17); der Weg ist der, dass die Jünger im Leben des neuen Geistes wandeln und von diesem Geiste getrieben *καλὰ ἔργα* thun; durch diese *καλὰ ἔργα* seiner Jünger erreicht Jesus seinen Lebenszweck, welcher ja darauf hinausgeht, dass der Vater verherrlicht werde (*δοξάζειν*) Joh. 17.

Für die Christologie des Neuen Testaments ist nicht unwichtig die Bemerkung, dass Jesus weder in dieser Rede noch sonst irgendwo weder in den Synoptikern noch im Johannes den Jüngern ein gleiches oder von dem seinigen nur graduell verschiedenes Verhältniss zum Vater zuschreibt; daher, wie schon Cyrill von Jerus. (Katech. IX, Cap. 19) bemerkt, kommt in dem Munde Jesu niemals das Wort: unser Vater in dem Sinne vor, dass er sich und die Jünger in dem unser zusammenfasst, sondern überall ist die Unterscheidung festgehalten: euer Vater und mein Vater, euer Gott und mein Gott; desshalb denn auch hier: *τὸν πατέρα ὑμῶν* (das Nähere unten zu 6, 9).

Schliesslich ist noch auf die grosse Aehnlichkeit unserer Stelle mit 1. Petri 2, 11. 12, welche wol in Reminiscenz an den Ausspruch Jesu geschrieben wurde, aufmerksam zu machen: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν . . . . τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (vgl. oben über die Bedeutung von *κόσμος* an unserer Stelle) *ἔχοντες καλήν, ἵνα . . . . ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς* (vgl. 3, 16; Phil. 2, 15 ff. u. a. St.). —

[Ein mit V. 14—16 paralleler Redetheil findet sich Mc. 4, 21. 22 u. Lc. 8, 16. 17, in beiden Stellen in nächstem Anschluss an die Parabel Jesu von viererlei Acker; bei Mc. ist dieser Anschluss rein äusserlich, Lc. dagegen sucht eine organische Verbindung herzustellen dadurch, dass er V. 18 auf jene Parabel mit dem Worte zurückkommt: *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε*. Der eine grössere Ursprünglichkeit verrathende Text des Mc., (vgl. J. H. Holtzmann: Die synopt. Evv. S. 221), von welchem Lc. nur gering und durch die Reminiscenz an Mt.: *ἵνα οἱ εἰςπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς* abweicht, lautet: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ; οὐ γάρ ἐστιν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.* Der Sinn des Wortes ist dieser: *ὁ λύχνος* ist Träger des *φῶς*, der Zweck des Kommens des *λύχνος* ist nicht der, dass er unter das Getreidemass oder unter

das Tischlager gestellt werde, sondern dass er auf die λυχνία gestellt werde. Die Jünger sind ὁ λύχνος, die Erkenntniss Gottes und seines Reiches, deren Träger sie sind, ist das φῶς; dies φῶς sollt ihr den Menschen nicht vorenthalten — dann würdet ihr euern Lebenszweck und Erwählungszweck verfehlen —, sondern es möglichst ausbreiten. Denn es giebt nichts Verborgenes, wenn [es] nicht zu dem Zweck [verborgen ist], dass es offenbar gemacht sein wird, d. h. was jetzt noch verborgen ist, wie ihr, meine Jünger, verborgen seid, hat nicht den Zweck, dass es verborgen bleiben soll, sondern dass es, wenn seine Zeit gekommen ist, offenbar gemacht werden soll; auch ist nicht etwas geschehen als Heimliches, mit der Bestimmung, heimlich zu bleiben, sondern damit es komme ins Offenbare[1]). Also wenn die Jünger jetzt noch κρυπτόν τι und ἀπόκρυφόν τι sind, so sollen sie es doch nicht bleiben, vielmehr kommt für sie die Zeit, wo sie als ὁ λύχνος das φῶς der Gotteserkenntniss von der λυχνία der grösstmöglichen Oeffentlichkeit ihres Wirkens aus den Menschen werden kund werden lassen müssen. Durch den Zusatz des Mc. V. 23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω, noch mehr durch den des Lc. V. 18: βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε κτλ. (vgl. Mc. V. 24. 25) werden die Jünger in Beziehung auf die vorhergehende Parabel aufgefordert, das verschiedene Verhalten der Menschen zu dem Wort genau sich einzuprägen, weil sie es hernach in ihrer apostolischen Wirksamkeit werden zu verwerthen haben. — Es ist nicht anzunehmen, dass diese beiden Parallelen eine Umgestaltung unserer Mt.-Stelle, oder umgekehrt, sind; sie sind in ihrem Verhältniss zu der betreffenden Parabel zu belassen und haben einen von unserer Mt.-Stelle unabhängigen und selbstständigen Werth. —

Anders verhält es sich mit der zweiten Parallele Lc. 11, 33—36. Ein ungekünstelter Zusammenhang mit der vorhergehenden Strafrede Jesu über das Zeichen des Jonas (29—32) ist nicht ersichtlich; das erkennt auch Holtzmann a. a. O. S. 228 an, obgleich er behauptet, Mt. habe der Stelle durch die Einfügung in die Bergpredigt sowol ihren ursprünglichen Zusammenhang (welcher jedoch nicht herzustellen sei, da auch der Lc.-Abschnitt ein anticipirtes Fragment sei!), als auch ihre Vollständigkeit genommen; ebenso wenig ist ein innerer Zusammenhang der Stelle selbst vorhanden, was wiederum auch Holtzmann anerkennt; sie giebt sich vielmehr als eine lose Zusammenreihung der Aussprüche Mt. 5, 15 und Mt. 6, 22 ff. zu erkennen.]

---

[1]) So Meyer und Weiss: Das Marcus-Evangelium und seine synopt. Parallelen erklärt 1872.

Gliederung des Abschnittes Matth. 5, 1—16.

1) Aus der Erklärung des vorliegenden Abschnittes ergiebt sich, dass Jesus die Bergpredigt mit acht Seligerklärungen beginnt. So zählen auch Ph. M. Hahn, Bleek, Kienlen, Tholuck u. A. Gleichwol giebt die gewöhnliche Zählung, welcher Ewald, Köstlin, Menken, Lange, Meyer u. A. folgen, deren sieben an, von den zehn Seligpreisungen, welche Delitzsch finden will, ganz zu geschweigen. Es ist nicht zu leugnen, dass die Siebenzahl jedem für die Zahlensymbolik der Heil. Schrift, mit welcher freilich auch viel Missbrauch getrieben wird, aufgeschlossenen Sinne sich empfiehlt. Der Hauptbeweis dagegen kann nur einestheils durch die Erklärung des Einzelnen, anderntheils durch die auf diese Erklärung sich gründende Gliederung des Ganzen gegeben werden; aber auch schon vor dem Nachweise der Gliederung lässt sich behaupten, dass bei der Zählung von sieben Seligpreisungen die achte (V. 10) nicht zu ihrem Rechte kommt. Meyer weiss nicht mehr mit derselben anzufangen, als sie „als Uebergang zum Folgenden" zu benutzen, und ihr so deutlich hervortretender abschliessender Charakter (*ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* V. 3 und V. 10) wird dabei gänzlich übersehen. Lange nennt die achte Seligpreisung nur eine Zusammenfassung der sieben in dem Begriffe der Gerechtigkeit des Himmelreiches nach ihrem Verhältniss zu den Verfolgern, und die neunte sei wiederum eine Beschreibung der achten nach dem Verhältniss dieser Gerechten zu der Person Christi. Demnach würden sich beide auf alle sieben Seligpreisungen zurückbeziehen und ihnen die Bestimmtheit geben, die Lange mit den Worten ausdrückt: „sie (die sieben Seligpreisungen) sind ein Kampf mit der falschen Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit des Himmelreiches willen; sie sind um Christi willen und sind ein Kampf um seinetwillen". Es ist augenscheinlich, dass eine Begründung dieser Auffassung im Texte nicht ersichtlich ist, dass auch kein Moment des Textes Veranlassung zu derselben giebt; der Eindruck der Willkür ist daher unvermeidlich.

2) Jeder Erklärer der Bergpredigt giebt auch eine mehr oder weniger klare Gliederung der Makarismen; sie im Einzelnen, oder auch nur die hauptsächlichen, anzuführen, wird desshalb ohne besonderen Nutzen sein, weil die Gliederung sich auf die vorhergehende oder doch anticipirte Erklärung im Einzelnen stützen muss und mehr oder weniger unverständlich bleibt ohne diese stützende Erklärung. Für die von uns nachzuweisende

Gliederung möchten wir zum Voraus auf zwei Schriften verweisen, welche einen ähnlichen Weg wie wir eingeschlagen haben. Zunächst auf das *Specimen hermeneutico-theologicum de parallelismo membrorum in Jesu Christi dictis observando* von J. J. Snouck Hurgronje. Traj. ad Rh. 1836 p. 212, welcher in mehr als 150 Stellen der Evangelien einen poetischen *parallelismus membrorum* nachzuweisen sucht. Obgleich Hurgronje den *parallelismus membrorum* in Lc. 6, 20—26 (p. 158 ff.) in den Kreis seiner Besprechung zieht, so ist ihm doch derselbe in dem Anfang der Bergpredigt nach Mt. entgangen; gleichwol nimmt seine Abhandlung, welche so zahlreiche Beispiele der in Rede stehenden poetischen Figur im Neuen Testamente gesammelt hat, der Behauptung das auf den ersten Blick Befremdliche, dass wir auch bei der Gliederung unseres Abschnittes auf den *par. membr.* zu recurriren haben. Einen positiven Ansatz, diesen *par. membr.* in unserem Abschnitt nachzuweisen, hat Kienlen in dem bereits citirten Aufsatz Stud. u. Krit. 1848 gemacht. Zunächst theilt er V. 3—10 in 2 gleiche, je viergliedrige Hälften ein, nimmt sodann bei V. 4 u. 5 die Reihenfolge des Text. rec. an, bei V. 7 und 8 dagegen eine Umstellung vor, und gewinnt dann folgende Gegenüberstellung:

1) V. 3: *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* — V. 8 (nach Kienlen: V. 7): *οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ.*

2) V. 4 (Tschdf.: V. 5): *οἱ πενθοῦντες* — V. 7 (nach Kienlen: V. 8): *οἱ ἐλεήμονες* (= die das eigene Elend fühlen — die das fremde Elend fühlen).

3) V. 5 (Tschdf.: V. 4): *οἱ πραεῖς* — V. 9: *οἱ εἰρηνοποιοί* (= die den Frieden nicht stören — die den Frieden stiften).

4) V. 6: *οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικ.* — V. 10: *οἱ δεδιωγμένοι ἕν. δικ.*

Das Gezwungene dieses viergliedrigen Parallelismus leuchtet ein; zunächst ist derselbe nur dadurch herzustellen, dass nicht nur die Umstellung des Text. rec. in V. 4 u. 5 abgelehnt, sondern auch eine durchaus willkürliche Umstellung, welche von keiner Autorität gestützt wird, in V. 7 u. 8 vorgenommen wird. Ferner ist diese Gliederung exegetisch haltbar nur in dem vierten Verspare (V. 6 u. 10); in dem ersten Pare (V. 3 u. 8) scheitert sie an der unrichtigen Erklärung von *τῷ πνεύματι*, in dem zweiten Pare daran, dass in dem ersten Gliede das Leid über die Sünde das Hauptmoment, in dem zweiten Gliede das Erbarmen mit der Sünde (resp. den Sündern) ein nebensächliches Moment ist, in dem dritten Pare an der verfehlten Deutung des *πραεῖς*. Obgleich aber die Gliederung im Einzelnen als misslungen erscheint, so liegt derselben doch ein entschieden fruchtbarer Ge-

danke zu Grunde, nämlich die Anwendung des *parallelismus membrorum* überhaupt; es scheint jedoch die Vergleichung mit Lc. 6, 20—26, wo auf die erste Reihe von vier Seligpreisungen eine zweite in ihren einzelnen Gliedern den einzelnen Gliedern der ersten Reihe correspondirende Reihe von vier Weherufen folgt, den Verfasser auf die falsche Fährte verleitet zu haben, den Parallelismus in den (angeblich) einander entsprechenden Gliedern der beiden je viergliedrigen Reihen der Seligpreisungen zu suchen. Dort ist er aber nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeit zu finden; vielmehr liegt er vor in den je zwei und zwei auf einander folgenden Gliedern beider Reihen, wie wir unter Voraussetzung unserer Erklärung nun in folgender Weise darzulegen versuchen.

Die acht Seligerklärungen (V. 3—10) zerfallen in zwei gleiche Reihen von je vier und vier Gliedern (V. 3—6; V. 7—10), von welchen die erste Reihe das Heilsverlangen zum Gegenstande hat, die zweite Reihe den Heilsbesitz voraussetzt und dessen Wirkung bei den Besitzenden beschreibt.[1]) Die erste Reihe der Seligerklärungen (V. 3—6) zerfällt wieder in zwei Pare (V. 3 u. 4; V. 5 u. 6), deren einzelne Glieder nach Art des *parallelismus membrorum* in den poetischen Büchern des Alten Bundes sich zu einander verhalten. In dem ersten Pare (V. 3 u. 4) geht das Verlangen der Seligerklärten auf die specifische Gabe des Messiasreiches für das persönliche religiös-sittliche Leben; diese Gabe ist *τὸ πνεῦμα* (V. 3), und das Verlangen darnach (*πτωχὸν εἶναι*) findet sich vorzugsweise bei denen, welche das Alte Testament *οἱ πραεῖς* (V. 4) nennt; sie sind die (allgemein bezeichnete) Classe des Bundesvolkes, aus welcher als ihr positivster (speciell bezeichneter) Kern die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* hervorgehen. Wie *οἱ πραεῖς* (V. 4) demnach nur die allgemeinere und alttestamentliche, zugleich in etwa passiv gefärbte Bezeichnung ist für *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (V. 3), so wird auch dieselbe Begründung, welche das erste Glied unter dem plerophorischen Ausdruck des Neuen Testaments bringt (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), im zweiten Gliede, dem alttestamentlichen *πραεῖς* entsprechend, mit einem weit allgemeineren und durchaus alttestamentlichen Ausdrucke, nämlich als *κληρονομεῖν τὴν γῆν* bezeichnet.

In dem zweiten Pare des ersten Theiles (V. 5 u. 6) geht das Verlangen der Seligerklärten auf die specifische Wirkung der specifischen Gabe des Messiasreiches für das persönliche religiös-sittliche Leben; diese Wirkung der Gabe (des *πνεῦμα*)

---

[1]) Keim a. a. O. Bd. II, S. 238 ff: „die vier Tugenden des Schmerzes, die Tugenden der frischen, fröhlichen, schaffenden That.“

ist ἡ δικαιοσύνη (V. 6), und das Verlangen darnach (πεινῶντες καὶ διψῶντες) findet sich vorzugsweise bei denen, welche das Alte Testament πενθοῦντες (V. 5) nennt; sie sind die (allgemein bezeichnete) Classe des Bundesvolkes, aus welcher als ihr positivster (speciell bezeichneter) Kern die πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην hervorgehen. Das erste Glied des zweiten Pares hat also für das zweite Par dieselbe Stellung, wie das zweite Glied des ersten Pares für das erste Par; und das zweite Glied des zweiten Pares hat für das zweite Par dieselbe Stellung, wie das erste Glied des ersten Pares für das erste Par. Wie οἱ πενθοῦντες (V. 5) demnach nur die allgemeinere und alttestamentliche, zugleich passiv gefärbte Bezeichnung ist für οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην (V. 6), so wird auch dieselbe Begründung, welche das zweite Glied unter dem plerophorischen Ausdrucke des Neuen Testamentes (χορτασθήσεσθαι scil. τῆς δικαιοσύνης) bringt, im ersten Gliede, dem alttestamentlichen πενθοῦντες entsprechend, mit dem die Wirkung des messianischen Heiles in den Herzen der Gläubigen ausdrückenden echt alttestamentlichen (prophetischen, besonders jesajanischen) Worte als παρακληθήσεσθαι bezeichnet.

Aehnlich ist die zweite Reihe der Seligerklärungen (V. 7—10), welche den Heilsbesitz voraussetzt und dessen Wirkung bei den Besitzenden beschreibt, gegliedert; auch sie zerfällt in zwei Pare (V. 7 u. 8; V. 9 u. 10), deren einzelne Glieder nach Art des *parallelismus membrorum* in den poetischen Büchern des Alten Bundes sich zu einander verhalten. In dem ersten Pare V. 7 u. 8) wird die Wirkung des Heilsbesitzes in den Besitzenden selbst beschrieben, und zwar nach V. 7 als Liebe (Barmherzigkeit), nach V. 8 als Reinheit, indem dort der Natur der Sache nach mehr die Thätigkeit, hier mehr der Zustand hervorgehoben wird, welchen der Heilsbesitz wirket. In dem zweiten Pare (V. 9 u. 10) wird die Wirkung des Heilsbesitzes durch die Besitzenden für das Reich Gottes beschrieben, und zwar nach V. 9 als Thätigkeit (Missionsthätigkeit im weiteren Sinne des Wortes), das Heil, welches man selbst empfangen hat, auch Anderen zu vermitteln (εἰρηνοποιοί), nach V. 10 dagegen als Dulden (δεδιωγμένοι) in Folge der Reaction der Welt gegen die εἰρηνοποιοί. Diese letzte Seligerklärung ist die der Märtyrer (im weiteren Sinne des Wortes) als Höhepunkt aller Seligerklärungen, und geht in ihrer Begründung (beachte das Perf.: δεδιωγμένοι) über den Verlauf des Erdenlebens, vielleicht des ganzen αἰὼν οὗτος, in die jenseitige Sphäre der vollendeten βασιλεία τῶν οὐρανῶν hinaus.

Als eine *applicatio ad discipulos* des letzten Pares der Seligerklärungen (V. 9 u. 10) folgt in V. 11—16 ein zwiefach

gegliederter Nachtrag: Das erste Glied (a) dieser Applicatio (V. 11 u. 12) correspondirt mit dem zweiten Gliede (b) des letzten Pares der Seligerklärungen (V. 10) und hebt das Dulden der Jünger Jesu als solcher (ἕνεκεν ἐμοῦ) in der Welt hervor, während dem ersten Gliede (a) des letzten Pares der Seligerklärungen (V. 9) das zweite Glied (b) der Applicatio (V. 13—16) entspricht und die Thätigkeit (Wirkung) der Jünger Jesu als solcher in der Welt beschreibt, und dieses wiederum in zwiefacher Weise, zuerst als innerhalb Israels stattfindende Wirkung (als τὸ ἅλας τῆς γῆς V. 13), sodann als ausserhalb Israels stattfindende Wirkung (als τὸ φῶς τοῦ κόσμου V. 14—16).

Zur Veranschaulichung der Gliederung mag ein Schema hier Platz finden, welches unter Berücksichtigung des Vorhergehenden verständlich sein wird.

I. Selig sind die Verlangenden (V. 3—6).
  1. Verlangend nach der Gabe (V. 3 u. 4)
    a) Speciell neutestamentlich (V. 3) mit neutestamentlicher Begründung.
    b) Allgemein alttestamentlich (V. 4) mit alttestamentlicher Begründung.
  2. Verlangend nach der Wirkung der Gabe (V. 5 u. 6).
    a) Allgemein alttestamentlich (V. 5) mit alttestamentlicher Begründung.
    b) Speciell neutestamentlich (V. 6) mit neutestamentlicher Begründung.

II. Selig sind die Besitzenden (V. 7—10).
  1. Wirkung des Besitzes für die Besitzenden selbst (V. 7 u. 8).
    a) Hinsichtlich ihrer Thätigkeit als Liebe (V. 7).
    b) Hinsichtlich ihres Zustandes als Reinheit (V. 8).
  2. Wirkung des Besitzes durch die Besitzenden für das Reich Gottes (V. 9 u. 10).
    a) Durch ihre Thätigkeit als Missionare (V. 9).
    b) Durch ihr Dulden als Märtyrer (V. 10).

III. *Applicatio* von II, 2 *ad discipulos* (V. 11—16).
  1. Durch ihr Dulden als Märtyrer (V. 11 u. 12).
  2. Durch ihre Thätigkeit als Missionare (V. 13—16).
    a) Durch ihre Thätigkeit innerhalb Israels (V. 13).
    b) Durch ihre Thätigkeit ausserhalb Israels (V. 14—16).

3) In den Seligerklärungen Jesu V. 3—9 hat man, namentlich unter dem Einflusse der von Sam. Collenbusch ausgehenden theologischen Richtung, vor Allem die Hasenkamp und Menken (vgl. den Briefwechsel zw. Hasenkamp und Lavater; Menken: a. a. O. S. 129 ff. u. a. St.; ähnlich Stier a. a. O.

S. 78: „Die Wiedergeburt in ihrer Entwicklung aus Geistesarmuth zu wesentlich wahrer Gotteskindschaft“), die Beschreibung eines bestimmten Stufenfortschrittes im Process der Heiligung, ja die sieben Heiligungsstufen finden wollen. Schon dies aber spricht gegen diese Anschauung, dass dabei der tiefe Einschnitt zwischen V. 3—6 u. V. 7—10 ganz übersehen wird und dass in V. 3—6 schon die Erlangung des Heiles durch den Glauben ebenso wie in V. 7—10 vorausgesetzt wird. Ferner ist es mehr als fraglich, ob es so bestimmt formulirte sieben Abstufungen des Processes der Heiligung nach der Heiligen Schrift überhaupt giebt; wenigstens nennt uns der Apostel Petrus in seinem zweiten Briefe (1, 5 ff.) sieben Heiligungsstufen, welche sich als aus der *πίστις* erwachsend, deutlich als solche zu erkennen geben — *ἡ ἀρετή, ἡ γνῶσις, ἡ ἐγκράτεια, ἡ ὑπομονή, ἡ εὐσέβεια, ἡ φιλαδελφία, ἡ ἀγάπη* — und welche doch in keiner Weise mit den angeblichen sieben Stufen Mt. 5, 3—9 sich decken. Aber auch das kann man weder aus Mt. 5, 3—9, noch aus 2. Petri 1, 5 ff. erhärten, dass der Heiligungsprocess der Christen überhaupt in sieben Stufen, so oder so, verläuft; mit demselben, ja mit noch grösserem, Rechte lässt sich aus Eph. 5, 9 deduciren, dass der Heiligungsprocess in drei Stufen: *ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη, ἀλήθεια* sich vollziehe, denn diese drei werden *ὁ καρπὸς τοῦ φωτός* genannt; oder aus Gal. 5, 22 ff., dass er sich in drei mal drei Stufen vollziehe: *ἀγάπη, χάρα, εἰρήνη — μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη — πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια* — denn diese neun werden *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος* genannt. Endlich aber würde der bestimmte Stufenfortschritt, welchen man nach dem Text. rec. Mt. 5, 3—9 fixirt hat, sofort verwirrt und hinfällig werden, wenn die Zeugen für die Umstellung des V. 4 u. 5 des Text. rec. zu ihrem Rechte kommen.

Dennoch hat die Annahme eines bestimmten Fortschrittes in diesem Abschnitte der Rede Jesu (V. 3—10), auch eines bestimmten Fortschrittes in der Beschreibung des inneren Lebens, einen guten Grund. Allein dieser Fortschritt ist nicht zwischen den einzelnen Gliedern der ganzen Reihe zu suchen, sondern zwischen der ersten Reihe als solcher (V. 3—6) und der zweiten Reihe als solcher (V. 7—10), indem die erste Reihe das Verlangen nach dem noch nicht erlangten Heile, die zweite Reihe die Verwerthung des bereits erlangten Heiles beschreibt. („In der zweiten Reihe,“ sagt Stier a. a. O. S. 89 „sind die Verheissungen Vergeltung, Gnadenlohn für die Treue im Empfangenen“.) Die Anerkennung eines solchen Fortschrittes schliesst die Annahme, welche der oben erwähnten von den sieben Stufen der Heiligung gerade entgegengesetzt ist, aus, wonach in allen Seligerklärungen das eine neue Leben des

Geistes nach je einer besonderen Seite hin sich reflectire, so dass demjenigen, welchem eine der Seligerklärungen gelte, auch alle anderen Seligerklärungen mit grösserem oder geringerem Rechte gelten. Allein auch diese Annahme hat in gewisser Beschränkung ihr unanfechtbares Recht, nämlich innerhalb der je einen Reihe der zweimal vier Seligerklärungen, so dass also bei demjenigen, welcher auf der Grundlage je einer der beiden viergliedrigen Reihen steht — also entweder ein nach dem Heile nur Verlangender, oder auch ein das Heil bereits Besitzender ist —, auch das in allen vier einzelnen Gliedern der betreffenden Reihe Bezeichnete sich finden muss, und die Verheissungen der betreffenden Reihe ihm gelten. Die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* werden auch *πραεῖς*, *πενθοῦντες*, *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικ.* sein u. s. w., die *ἐλεήμονες* werden auch *καθαροὶ τῇ κ.*, *εἰρηνοποιοί* und *δεδιωγμένοι ἕν δικ.* sein u. s. w. — so jedoch, dass der Individualität das Recht der grösseren oder geringeren Betonung des einen oder des anderen Gliedes verbleibt.

Endlich aber, da die Grundlage der ersten Reihe das Verlangen nach dem Heilsbesitze ist, die zweite Reihe dagegen diesen Heilsbesitz voraussetzt, so schliesst das in der ersten Reihe vierfach beschriebene Verlangen auch das Verlangen nach dem in der zweiten Reihe Dargestellten stillschweigend in sich ein; und da vor der Vollendung des subjectiven Heiles (in der relig.-sittlichen Vollkommenheit) und des objectiven Heiles (in der Vollendung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) neben der Seligkeit des Besitzens stets das Verlangen nach vollkommeneren Besitzen hergehen muss, so haben diejenigen Christen, bei welchen die Voraussetzung der zweiten Reihe zutrifft, gleichwol relativer Weise auch die erste Reihe noch fort und fort an sich und in sich zu durchleben; weil die zweite Reihe ihnen gilt, muss auch zugleich die erste Reihe ihnen noch gelten. „In jedem Kinde Gottes,“ sagt Stier a. a. O. S. 89, „finden sich gewissermassen die acht Seligkeiten mit ihren Bedingungen beisammen, und kein Glied dieser wunderbaren Kette darf gänzlich fehlen, sobald nur die erste Armuth Gnade empfangen hat.“

---

2. Abschnitt. Mt. 5, 17 — 6, 18.

A) Mt. 5, 17—48.

1. Mt. 5, 17—19.

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. (18.) *ἀμὴν γὰρ*

V. 17. Marcion las statt der angeblichen „judaistischen“ Verfälschung: *οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι*, ebenso Isid.

λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. (19.) *ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.*

Der Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden ist keineswegs, wie Meyer meint, zu erkünsteln, er stellt sich vielmehr als ein natürlicher und ungezwungener Fortschritt in der Rede dar. Hat Jesus in V. 3—16 unter der milden Form der Seligerklärungen die Normen und die Verheissungen sowol für die für das Himmelreich Qualificirten als für die in den Bereich des Himmelreiches bereits Eingetretenen aufgestellt, so ist eine Auseinandersetzung unumgänglich über das Verhältniss Jesu zu denjenigen Normen und Verheissungen, welche bisher allein Gültigkeit und Geltung hatten in Israel, d. h. zu dem Gesetz und den Propheten. Scheint Jesus doch wenigstens zum Theil ganz unabhängig von allem bisher Gültigen in Forderung und Verheissung geredet und unter Vernachlässigung des mit göttlicher Autorität in Israel Ueberlieferten ein von diesem abweichendes Neues aufgestellt zu haben; diesen Schein gilt es zu zerstören und das richtige Verhältniss ins Licht zu stellen — das geschieht in V. 17 ff.: *μὴ νομίσητε κτλ.*[1])

Aus diesem Zusammenhange der Rede Jesu ergiebt sich aber auch die Deutung der Worte: *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*; als Träger der in Israel bisher vorhandenen Normen und Verheissungen haben wir sie anzusehen und nur als diese Träger. Nicht von dem Gesetze, sofern es typisch-weissagenden Gehalt hat (z. B. die Opfergesetze), nicht von den Propheten, sofern sie die messianische Zukunft geweissagt haben, ist hier die Rede (vgl. aber unten zu dem allgemeinen Wort: *οὐκ ἦλθον καταλ. ἀλλὰ πλ.*), sondern von dem Gesetze oder den Propheten, sofern sie, entsprechend den neuen Forderungen und Ver-

---

V. 19. Nach *ἀπὸ τοῦ νόμου* fügen 13. 124 die arm., syr. Vs. und Iren. hinzu: *καὶ τῶν προφητῶν*.

---

[1]) Calvin ad h. l.: „*Probabile est suspensos ac dubios fuisse multorum animos, anxieque quaesisse, quorsum spectaret ea novitas. Jam testatur Christus adeo nullum esse doctrinae suae cum lege dissidium, ut optime consentiat cum lege et prophetis: neque id modo, sed ut solidum complementum afferat*". — Aehnlich Lange, welcher auf die Beziehung von *νομίσητε* zum *νόμος* aufmerksam macht; *νομίζειν* sei = als Gesetz und Brauch erkennen — als Gewohnheit erkennen, gewohnt sein — meinen, glauben. „Ihr sollt nicht voraussetzen, dass ich das Gesetz zu entsetzen gekommen sei".

heissungen Jesu am Anfang der Bergrede, die in Israel gültigen codificirten Forderungen und Verheissungen Gottes umfassen. Beide, ὁ νόμος und οἱ προφῆται, verhalten sich aber nicht etwa so zu einander, dass die überlieferten Forderungen Gottes unter dem νόμος, die überlieferten Verheissungen Gottes unter den προφῆται zu verstehen wären, sondern ὁ νόμος und οἱ προφῆται repräsentiren zwei verschiedene geschichtliche Epochen, zwei Offenbarungsstufen im Alten Testament[1]), — daher denn auch das disjunctive ἤ, dessen verschiedene Deutungen Tholuck z. d. St. reichhaltig registrirt —, in welchen beiden sowol die Forderungen, als auch die Verheissungen Gottes niedergelegt sind, das eine Mal in mehr das äussere Leben regelnder, das andere Mal in mehr geistiger Weise[2]). Aehnlich wird z. B. Mt. 11, 13 das προφητεύειν sowol von den προφῆται als von dem νόμος ausgesagt, 22, 40 dagegen als Inhalt sowol von den προφῆται als von dem νόμος αἱ ἐντολαί genannt[3]).

Wenn Jesus hernach nicht wieder auf die Propheten zurückgreift, sondern allein von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes redet, so erklärt sich dieses aus der *Conclusio a minori ad majus*: gilt das von Jesu Gesagte (das οὐ καταλῦσαι) von dem Gesetze in allen seinen Theilen, um wie viel mehr wird es von den Propheten gelten, da doch die Rede Jesu Jedermann erkennbar weit grössere Verwandtschaft mit der Rede der Propheten als mit der des Gesetzes hat[4]). Jesus ist also nicht gekommen, um durch seine Forderungen und Verheissungen diejenigen, welche das Gesetz oder die Propheten aufstellen, nichtig zu machen, zu entleeren (καταλῦσαι), wie etwa

---

[1]) Bleek nimmt ὁ νόμος und οἱ προφῆται als die beiden Bestandtheile, die beiden Schriftenreihen, des alttestamentlichen Codex, der bekanntlich öfter im Neuen Testamente so bezeichnet wird. Unsere Auffassung ist nur in leiser Modification davon unterschieden; doch ist es nicht ersichtlich, wie der Zusammenhang gerade auf den Schriftcodex als solchen führen kann.

[2]) Stier a. a. O. S. 108 ff.: „Beide Grundelemente (Gebot und Verheissung) durchdringen sich überall so darin (im Alten Bunde), dass zugleich Alles, das gesetzliche wie das prophetische Wort, die gesetzliche wie die prophetische Anstalt und Stiftung, Beides ist: ein zu Erfüllung vorgeschriebener Wille Gottes und eine auf die Zukunft, welche allein diese Erfüllung bringen wird, vordeutende Weissagung".

[3]) Vgl. Bleek, welcher zu Mt. 11, 13 noch Lc. 16, 16; Joh. 1, 46; Act. 24, 14; 28, 23; Röm. 3, 21; zu Mt. 22, 40 noch 7, 12; Lc. 16, 29. 31 anführt.

[4]) Hierdurch erledigen sich die Einwände von de Wette und Mich. Baumgarten (bei Tholuck S. 130) gegen die Auffassung, dass das Wort Jesu auf den gebietenden und den verheissenden Theil der alttestamentlichen Oekonomie Bezug nehme.

durch ein neues menschliches Gesetz ältere Gesetze aufgehoben werden: *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.* Mit diesem allgemeinen Satze, welcher das Verhältniss Jesu zu dem kraft der Offenbarung Gottes im Alten Bunde überhaupt geschichtlich Gegebenen ausspricht, wird der Satz begründet, dass es auch in Bezug auf das Gesetz und die Propheten nicht die Sache Jesu sei, aufzulösen (sondern zu erfüllen). Ob in dem Nachsatze: *οὐκ ἦλθον* aus dem Vordersatze *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφ.* zu ergänzen sei, oder nicht, ist sachlich ohne allen Belang, da doch ohne Zweifel das in dem Gesetz und den Propheten Enthaltene es ist, in Betreff dessen Jesus das *πληρῶσαι* von sich aussagt; aber, wenn der Zusammenhang es fordert, in dem Vordersatze das *καταλῦσαι* in directe und ausschliessliche Beziehung zu der Lehre des Gesetzes und der Propheten zu setzen, so macht in dem Nachsatz jene ausschliessliche Beziehung der möglichst allgemeinen Platz. Ausschliesslich positiv ist das Lebensprogramm Jesu, das ist unerhört bei einem Religionsstifter, schlechthin einzigartig; was aufzulösen war, ist dadurch aufgelöst, dass es unter dem Schwellen und Treiben des neuen Lebenssaftes wie ein verwelktes dürres Blatt abfiel.

Zur Erklärung des viel umstrittenen *πληροῦν* und *πληροῦσθαι* (vgl. Tholuck; klar und gut Bleek) hat jüngst Oetinger: Die bibl. Lehre über Autorität und Auslegung der Bibel. Jahrb. für deutsche Theol. 1872. S. 205 ff. 221 einen Weg eingeschlagen, der auch hier verwerthbar ist. Man hat zunächst sich lediglich auf die Grundbedeutung des Wortes zurückzuziehen, und diese ist: erfüllen, d. h. voll machen. Die dieser Grundbedeutung wesentliche Vorstellung ist die eines Masses oder einer Form, welche durch einen neu hinzukommenden Inhalt voll gemacht, ausgefüllt wird. In eigentlichem Sinne kommt das Wort im Neuen Testament öfter vor, z. B. Mt. 23, 32: *ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*; Lc. 2, 40: *πληρούμενον σοφίας*; Joh. 12, 3: *ἡ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου* vgl. 16, 6; Act. 2, 2. 28; 5, 3. 28 u. s. w. Bei Weitem häufiger und wichtiger ist aber der übertragene Sinn des Wortes im Neuen Testament, bei welchem jedoch die Vorstellung der Form, welche mit einem neuen Inhalte vollgemacht wird, nicht verlassen werden darf. Vor Allem ist hier die constante neutestamentliche Citationsformel: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* u. ä. (13 mal in Mt., 2 mal in Mc. u. s. w.) zu erwähnen. Wird diese Formel in dem Sinne verstanden, dass damit gesagt sein solle: im Alten Testament ist das vorausverkündet, was im Neuen Testament erst geschehen, zur Wirk-

lichkeit geworden ist, so ist jedes historische, d. h. doch vor Allem: zeitgeschichtliche Verständniss des Alten Testaments, im Besonderen der betreffenden Citate, unmöglich geworden, und dem Eindruck einer unberechenbaren Willkür der neutestamentlichen Schriftsteller in ihren Citaten wird man sich nicht entziehen können. Ist dagegen das citirte Wort die Form, nämlich die zeitgeschichtliche Form eines Gottesgedankens, so stellt sich die Sache anders. Jener Gottesgedanke ist in der betreffenden alttestamentlichen Situation nach Massgabe zeitgeschichtlicher Verhältnisse bereits zur Wirklichkeit geworden, und das die alttestamentliche Situation zunächst zum Ausdruck bringende Wort ist die Offenbarung, die Enthüllung dieses Gottesgedankens. Allein der Gottesgedanke selbst ist bei Weitem grösser als seine zeitgeschichtliche Form, und diese, an sich betrachtet, ist daher ebenso sehr eine Verhüllung, wie eine Enthüllung desselben. Welcher Art nun der im Alten Testament, resp. in der betreffenden alttestamentlichen Situation geoffenbarte Gottesgedanke sei, kann nur auf dem Wege streng geschichtlicher Deutung unter sorgsamer Beobachtung aller geschichtlichen Momente gefunden werden. Kehrt nun aber im Laufe heilsgeschichtlicher Entwickelung eine geschichtliche Situation wieder, welche der früher im Alten Testament berichteten in der Art entsprechend ist, dass derselbe Gottesgedanke, welcher dort zur Wirklichkeit geworden war, jetzt, ob auch unter ganz verschiedenen Verhältnissen und vielleicht nur nach einer Seite hin, wieder in der Geschichte Gestalt gewinnt, so wird das Wort von jener alttestamentlichen Offenbarung des Gottesgedankens mit einem neuen Inhalt, welcher übrigens dem ursprünglichen Inhalte homogen ist, vollgemacht, das Wort wird erfüllt, — und wir haben eine göttliche Teleologie in dem Umstande zu erkennen, dass gerade diese Worte den Organen Gottes in den Mund gelegt wurden, welche zu solchem Erfülltwerden geeignet sind (um mit Oetinger a. a. O. zu reden). „So hat das πληρωθῆναι da gerade seine specifische Stätte, wo die nächste Bedeutung durch eine weiter hinzutretende entweder ergänzt oder überboten wird; so Jes. 7, 15; Jerem. 31, 15. Der Gottesgedanke, dass die Wege Gottes krumm und doch gerade sind, hat sich zuerst an Israel, dem Quasi-Sohn Gottes, hernach an Jesu, dem Sohne Gottes Hos. 11, 1; Mt. 2, 15 verwirklicht; was die Propheten oft verkündet haben (Jes. 11, 1; 53, 2; Sach. 6, 12), dass das von Gott Gepflanzte allmählich hervorwachse aus unscheinbarem Anfange, hat sich nach Mt. 2, 23 in Jesu erfüllt, der in Niedrigkeit geboren war und aufwuchs, indem hinzukam das *nomen et omen* des kleinen Nazareth, des Zweigleins.“ Nur

nebenbei mag bemerkt werden, dass das Erfüllende nicht immer eine reinere und vollkommenere Offenbarung desselben Gottesgedankens zu sein braucht, sondern auch unter Umständen eine geringere, einseitigere, unvollkommenere sein kann, wenn es nur derselbe Gedanke ist. So bedeutet z. B. das Joh. 18, 9 citirte Herrenwort zunächst die sittliche Bewahrung der Jünger, aber zu seiner vollen Verwirklichung gehörte, dass die in dem Worte ausgesprochene Hirtentreue des Herrn sich auch auf ihr leibliches Leben erstreckte und ihnen die Hingebung desselben nicht vor der Zeit zumuthen liess.

Indem wir die Verbindungen mit *πληροῦν*, welche eine Zeitbestimmung ausdrücken: *ὁ καιρός*, *οἱ καιροί*, *ὁ χρόνος*, *αἱ ἡμέραι* (Mc. 1, 15; Lc. 21, 24; Joh. 7, 8; Act. 7, 23; 9, 23 vgl. 7, 30: *πληρωθέντων ἐτῶν τεσσεράκοντα* vgl. Gal. 4, 4: *πλήρωμα τοῦ χρόνου*; Ephes. 1, 10: *πλήρωμα τῶν καιρῶν*), in welchen die zu Grunde liegende Vorstellung eines Masses, welches durch den bestimmten Zeitabschnitt vollgemacht wird, augenscheinlich ist, übergehen, und ebenso nur hinweisen auf die namentlich in den johanneischen Schriften so häufig vorkommende Formel: *ἡ χαρὰ πεπλήρωται*, wenden wir uns zu dem so wichtigen Begriff der *πλήρωσις τοῦ νόμου* im Neuen Testament. Nebenbei verdient die eigenthümliche Thatsache Erwähnung, dass das Neue Testament den so häufig von den Exegeten gebrauchten Ausdruck *πλήρωσις τοῦ νόμου* gar nicht kennt, dass ferner nur einmal *πλήρωμα νόμου* (*ἡ ἀγάπη*) Röm. 13, 10, nur zweimal *πληροῦν* [*τὸν*] *νόμον*, nämlich Röm. 13, 8 und Gal. 5, 14 (in der letzteren Stelle passivisch), daneben wiederum nur je einmal die Ausdrücke: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ* (Röm. 8, 4) und *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* (Mt. 3, 15) im Neuen Testament sich finden. Auch diese Thatsache liefert den Beweis, wie wenig das Zählen in der Heiligen Schrift eine Berechtigung hat, um die Grundbegriffe und die Hauptsachen an das Licht zu ziehen; fehlen jene Ausdrücke, so kommen dafür die verwandten: *ποιεῖν τὸν νόμον*, *τὴν δικαιοσύνην*, *τὸ θέλημα τοῦ πατρός* u. dgl. desto häufiger vor, und überdies ist ja der ganze folgende Gesetzesabschnitt Mt. 5, 20 ff. gar nicht ohne das freilich nicht in directer Beziehung darauf ausgesprochene *πληρῶσαι* zu verstehen. Was die Bedeutung des *πλ. τὸν νόμον* angeht, so muss auf das zu V. 18 zu Bemerkende hier im Voraus verwiesen werden; und es ergiebt sich daraus eine doppelte Bedeutung des *πληροῦν*. Insofern nämlich das Gesetz die Offenbarung des heiligen Willens Gottes an die Menschen ist, wird es dadurch erfüllt oder vollgemacht, dass das in ganzem Umfange von den Menschen gethan wird, was der im Gesetz

geoffenbarte Wille Gottes vorschreibt; das Gesetz ist da nur die Form, das Mass, das Schema, und das Thun der Menschen giebt dieser Form, diesem Masse seinen Inhalt (so Röm. 13, 8; Gal. 5, 14; Röm. 13, 10; Mt. 5, 18 ff.) — das ist die praktische Erfüllung. Indem aber das concrete Gesetz des Alten Testamentes nicht die absolute Form des absoluten Willens Gottes ist, sondern nur die zeitgeschichtliche Form desselben, indem also der Wille Gottes selbst weiter und tiefer ist, als die buchstäbliche Fassung desselben im concreten mosaischen Gesetz, so wird dies Gesetz dadurch erfüllt, vollgemacht, dass die absolute Offenbarung des absoluten Willens Gottes in diese Form hineingelegt wird; der Buchstabe des Gesetzes wird dadurch zwar gesprengt, aber das Gesetz selbst zu dem erhoben, was es sein soll, aber nur relativer Weise war, zur Offenbarung des Willens Jehovahs — das ist die theoretische Erfüllung des Gesetzes, wie Jesus sie Mt. 5, 20 ff. gegeben hat.

Haben wir den Ausspruch Jesu: V. 17: *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι* nicht auf die theoretische Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, von welcher allerdings im Vordersatz: *μὴ νομίσητε κτλ.* die Rede ist, zu beschränken, sondern im allgemeinen Sinne (mit Tholuck, vgl. auch J. Gerhard loci theol. Tom. III, pag. 309 ff.) zu verstehen, so bezeichnet derselbe nichts Geringeres, als dass alle Gottesgedanken, welche im Gesetz oder in den Propheten niedergelegt sind, in ihm und durch ihn ihre Erfüllung gefunden haben und finden. Nach der theoretischen Seite hin ist er der Vollender der Offenbarung Gottes, wie sie von Anfang an dem Volke Israel gegeben war; das Gesetz erhebt er zu absoluter Gültigkeit, indem er den in ihm enthüllten und zugleich verhüllten absoluten Willen Gottes offenbart[1]); das Wesen und Leben Gottes, das Verhältniss Gottes zu den Menschen stellt er in dem reinsten Licht der reinsten Gotteserkenntniss dar, er offenbart den Namen des Vaters, er verklärt den Vater in der Welt. Nach der praktischen Seite hin ist Jesus voll und ganz der, welcher unter den Typen und Symbolen des Alten Testamentes, des Opferkultus wie des Priesterthums, des Prophetenthums wie des Königthums, endlich in den Weissagungen der Propheten

[1]) Tholuck: „Eine Vertiefung aber der göttlichen Forderung im Gesetze, wenn darunter die Einführung in ihr tieferes Verständniss verstanden wird, liegt allerdings in dem Nachfolgenden, und nicht vereinzelt in diesem Ausspruche, sondern überall lässt sich erkennen, dass der Erlöser, ein Neues zu lehren, welches im Alten Testamente keinerlei Anknüpfung und Vorbereitung hätte, überhaupt sich nicht bewusst ist“.

von der kommenden Heilszeit unter dem Messias Gottes geweissagt war; wie er den vollkommenen Willen Gottes an die Menschen ins Licht stellt, so ist er auch der erste und einzige, welcher in seiner Person diesen Gotteswillen zum Vollzuge bringt, indem er den Willen des Vaters zu des Vaters vollkommenem Wohlgefallen thut und „das Hauptwerk des Messias ausführt, nämlich eine *βασιλεία τῆς δικαιοσύνης* zu stiften und seine Reichsgenossen zur vollkommensten Gesetzeserfüllung zu führen (Jes. 11, 1—10; 60, 21; 62, 12; Jerem. 31, 31 u. s. w.); — auch der Ankündigung Lc. 4, 18 nach kann erwähntermassen der Erlöser dieses *πληρῶσαι* des Gesetzes nicht bloss als ein auf seine Person beschlossenes denken, er muss dabei jene *βασιλεία τοῦ θεοῦ* 6, 33 (vgl. auch 1. Cor. 7, 19: *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*) als letztes Ziel vor Augen gehabt haben" (Tholuck, welcher diesen allgemeinen Satz Jesu von seinem *πληρῶσαι* überhaupt des Weiteren schön ausführt).

Die Wahrheit, dass Jesus durch seine Forderungen und Verheissungen nicht die in dem Gesetze und den Propheten codificirten Forderungen und Verheissungen Gottes aufheben wolle, wird nun V. 18 feierlich begründet (*γάρ*) durch: *ἀμὴν* (= *ἀληθῶς*) *γὰρ λέγω ὑμῖν*[1]). Die beiden Bezeichnungen: *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* — das Erstere das Jod, wodurch das lange I von dem kurzen unterschieden wird; das Letztere = Hörnchen, Biegung, wodurch z. B. das ד vom ר, das ה vom ח, das כ vom ב u. s. w. sich unterscheidet[2]) — sollen die kleinsten, scheinbar unbedeutendsten (siehe V. 19) Bestandtheile des Gesetzes ausdrücken[3]); von Beidem wird gesagt: *οὐ μὴ παρέλθῃ* (vorübergehen, nichtig werden) *ἀπὸ τοῦ νόμου*, und dieses 1) *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*, und 2) *ἕως ἂν πάντα γένηται*, so dass demnach beide mit *ἕως ἂν* beginnende Sätze als zwei verschiedene *termini, ad quos* der Satz *ἰῶτα ἓν .... ἀπὸ τοῦ νόμου* Gültigkeit hat, coordinirt sind (so mit Ritschl [bei Meyer] und Lange; ebenso G. V. Lechler: „Das alte Testa-

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Prophetae soliti sunt dicere tertia persona:* נאם *dicit Dominus; apostoli: scriptum est; at Christus in prima persona: ego dico vobis*".

[2]) Vgl. Meyer u. A.; besonders aber: Conr. Ikenius l. c. Tom. I, Diss. XX: „*de uno iota aut apice uno legis non interituro*" p. 335—357, namentlich Cap. VII (p. 338 ff.) Cap. X (p. 342 ff.) Cap. XVII (p. 355 ff.).

[3]) Nicht die *minimas literas et puncta* des alttestamentlichen Codex als solchen, so dass aus dem Worte Jesu geschlossen werden könnte: *Ergo puncta vocalia sunt scriptae legi coaeva* und gleicher göttlicher Autorität, wie das Gesetz selbst (so z. B. J. Gerhard: *Loci theol.* Tom. I *Exegesis* p. 131 b).

ment in den Reden Jesu". Theol. Studien und Kritik. 1854. S. 787 ff. 796 ff., gegen Meyer u. A.). Die Gültigkeit des Gesetzes bis zu seinen kleinsten Bestimmungen herab wird — das ist das Erste — währen, bis Himmel und Erde, d. h. die gesamte sichtbare Welt, wird vergangen sein. Da nach Lc. 21, 33: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται* (vgl. Mt. 24, 35; 2. Petri 3, 10; Apoc. 21, 1 u. s. w.; Ps. 102, 26 ff. u. a. St.), so ist nicht abzusehen, wesshalb das Wort Jesu in unserer Stelle als populäre Bezeichnung der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, und nicht vielmehr wörtlich als bestimmter zeitlicher *terminus ad quem* der Gültigkeit des Gesetzes sollte zu verstehen sein[1]. Allerdings ist damit ausgesprochen, dass das Gesetz seine Gültigkeit dereinst verlieren werde, nämlich dann, wann Himmel und Erde werden vergangen und das vollendete Himmelreich wird herbeigekommen sein; allein auffallend ist dieser Satz nicht. Gewiss wird das „ideale Wesen des Gesetzes", um mit Meyer zu reden, (besser: die praktische ideale Erfüllung des Gesetzes) nämlich *ἡ ἀγάπη* (1. Cor. 13, 13) und *ἡ δικαιοσύνη* (1. Petri 1, 25; 2. Petri 3, 3) in der neuen Welt fortdauern, aber das Gesetz selbst, mag man es nun mehr alttestamentlich als imperative Forderung, oder mehr neutestamentlich als Norm des Handelns nehmen, setzt die Abnormität oder Anomie, d. h. die Sünde voraus, also einerseits die Kluft zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen, andererseits zwischen dem Willen des Menschen und dem Vollbringen dieses Willens und desshalb auch das Nichtempfangen der mit den Forderungen oder Normen verbundenen Verheissungen oder Belohnungen des Gesetzes. In dem vollendeten Himmelreich dagegen fällt diese Voraussetzung dahin, der Wille Gottes und der Wille des Menschen sind Eins geworden, Willen und Thun des Menschen decken sich, der Forderung ist Genüge geschehen, die Norm erreicht, die Verheissung empfangen.

Sodann wird die Gültigkeit des Gesetzes währen: *ἕως ἂν πάντα γένηται*, bis Alles, was das Gesetz in sich fasst, geschehen

---

[1] Gegen Tholuck, Meyer und A. — Bleek nimmt es als eine recht nachdrückliche Betheuerung, dass das nicht geschehen werde und dürfe, ohne dass in diesen Worten habe etwas darüber ausgesprochen werden sollen, ob es dann, wenn Himmel und Erde vergehen, geschehen werde oder nicht. Dagegen erklärt Bl. den zweiten mit *ἕως ἂν* beginnenden Satz, dass der Inhalt des Gesetzes und der Propheten werde aufgelöst werden, wenn Beides seine Erfüllung gefunden habe. Solche verschiedene Deutung desselben Ausdrucks ist durch Nichts gestattet. — Die abgewiesene Fassung ist auch grammatisch nicht ohne Bedenken, da die Zeitpartikel mit *ἂν* sequ. conj. einen Fall bezeichnen, der eintreten kann und wird, von dem es nur unbestimmt ist, wann er eintreten wird, vgl. Winer: Gramm. § 42, 5, S. 275 ff.

sein wird, d. h. sofern das Gesetz Forderung ist, gethan sein wird — denn dazu ist das Gesetz gegeben, dass es gethan werde, das ist sein letzter und höchster Zweck, welcher nicht etwa durch das Evangelium der freien Gnade Gottes beseitigt, sondern erst recht erreicht werden soll, — sofern es Verheissung ist, verwirklicht sein wird. Durch die beiden mit *ἕως ἄν* beginnenden einander coordinirten Sätze ist es übrigens angezeigt, dass die in diesen Sätzen angegebenen *termini* nicht nur mit dem Ende der Gültigkeit des Gesetzes, sondern auch mit einander zusammen fallen werden (so auch Ritschl bei Meyer). Damit ist die Aussicht eröffnet, dass es noch innerhalb dieser Weltzeit, näher: am Ende derselben, eine Epoche geben werde, in welcher *πάντα γένεται*, was im Gesetze niedergelegt ist, in welcher demnach die Erfüllung des vollkommenen Willens Gottes gethan und die damit verbundene Verheissung empfangen sein wird: die irdische Vollendungszeit des Reiches Gottes, diese Weissagung der Propheten, oder nach dem Ausdruck der Apocalypse: das tausendjährige Reich.

Solche Erklärung der unbedingten Gültigkeit des Gesetzes bis auf seine geringsten Bestandtheile hin scheint nun in Widerspruch zu stehen mit der eigenen Stellung Jesu, welche er an anderen Orten zu dem Gesetze einnimmt (u. A. vgl. Mt. 12, 1 ff.), nicht weniger (nach Vorgang des Apostels Paulus für seine dermaligen Gemeinden) mit der zu allen Zeiten befolgten Praxis der Christenheit. Es hilft zur Lösung dieser Schwierigkeit Nichts, dass man etwa *τὸν νόμον* auf das Moral-Gesetz, speciell den Decalog, mit ausdrücklichem Ausschluss alles Ceremonial- und Ritual-Gesetzes beschränken wollte; denn abgesehen davon, dass es doch Nichts innerhalb des Decaloges geben möchte, was *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* könnte genannt werden, würde auch nicht nur z. B. das Sabbathgebot und die Stellung Jesu und seiner Apostel, besonders des Paulus, zu demselben (vgl. Mt. 12; Röm. 14, 5 ff.; Gal. 4, 10; Col. 2, 16 u. a. St.) die Ausflucht wieder versperren, es würden auch ausserdem ganze Partien des Gesetzes, z. B. die Vorschriften über das Opfer, welche doch zum Ceremonialgesetz gehören, von der Erklärung Jesu ausgeschlossen sein, während das *πληροῦν* gerade dieser Opfergesetze doch eine hervorragende Stellung in dem Werke Jesu, resp. in der Wirkung des Geistes Jesu in seiner Jüngerschaft, einnimmt. *Ὁ νόμος* ist das ganze Gesetz in seinem unbeschränkten Umfange, soweit es für die Israeliten verbindlich war, von den grossen Hauptgeboten bis auf die scheinbar unbedeutendsten Kleinigkeiten, welche für das Leben der Israeliten, sei es für ihr Verhältniss zu Gott oder für ihr Verhältniss unter einander, oder selbst für ihr Verhältniss zu

ihrem Vieh massgebend waren[1]). Nicht auf dem Wege äusserlicher mehr oder weniger willkürlicher Beschränkung, sondern nur durch Klarstellung des Verhältnisses des Gesetzes zu dem in Christo geoffenbarten vollkommenen Gotteswillen ist auf eine Lösung der Schwierigkeit zu hoffen.

Vor Allem ist zu fragen: was war das Gesetz für Israel, was ist es überhaupt? Nach dem einstimmigen Zeugniss der Heiligen Schrift ist das Gesetz nichts Geringeres als der codificirte heilige Wille Jehovahs, welcher durch Mose dem Volke Israel geoffenbart und zur Lebensordnung Israels gegeben worden ist. Der heilige Wille Gottes an die Menschen bleibt natürlich im letzten Grunde derselbe Wille mit demselben schliesslichen Zwecke, so gewiss Gott der Unveränderliche ist. Sollte jedoch dieser Wille Gottes für Israel in seinen dermaligen Verhältnissen sofort verbindlich und als die ausschliessliche Norm für alle politischen und socialen Verhältnisse des Volkes massgebend sein, so musste derselbe sich diesen Verhältnissen dergestalt accommodiren, dass er sich eine local, temporal und national beschränkte Form gab und doch zugleich eine solche Form, dass die vorschriftsmässige Beobachtung dieser Form über diese selbst hinausführte zu immer völligerer Erkenntniss des ganzen und vollkommenen Gotteswillens, dessen ewiges und ewig unveränderliches Wesen, heiligen Samenkörnern gleich, unter jener Form verborgen wirkte. Diese local, temporal und

[1]) Riehm: Lehrbegriff des Hebr.-Briefes 1. Ausg. S. 217 schreibt: „Gewiss hat Christus dabei das Gesetz vorwiegend als Sittengesetz betrachtet, wie die mit Mt. 5, 21 beginnende Gesetzesauslegung zeigt, und wie er dies auch sonst in seinen das Gesetz betreffenden Aussprüchen thut. Aber dies giebt uns kein Recht zu der Behauptung, dass sein Ausspruch nur von dem Sittengesetze und nicht von dem Cärimonialgesetze gelte; denn in dem Begriffe ὁ νόμος ist auch das letztere eingeschlossen, und einen Unterschied zwischen dem Cärimonial- und dem Sittengesetze hat Christus überhaupt nirgends gemacht". — Die äusserliche Scheidung zwischen *lex moralis, lex ceremonialis* und *lex politica* ist ein Fehler, welcher sich bei den sonst so tüchtigen und fruchtbaren Arbeiten besonders der reformirten Dogmatiker über diese Materie rächt. Sehr lesenswerth ist noch immer, was z. B. Herm. Witsius: *De oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor* (ed. III Traj. ad Rh. 1694) Lib. IV Cap. IV p. 609 ff. über die Gültigkeit des [Moral-] Gesetzes für die Christen, über den *usus legis in statu hominis instituto, destituto, restituto* (§ 40 ff.) schreibt, während er dagegen Cap. XIV unter der Ueberschrift: *de antiquatione Veteris Testamenti* lediglich von dem Ceremonial-Gesetze handelt und zu dem Schlussergebniss kommt: *omnes ceremoniae sublatae sunt, non revivificandae in aeternum.* Ebenso J. Gerhard *loci theol.* Tom. III, p. 134 ff; während Andere z. B. Camp. Vitringa (*Observ. sacr.* Lib. VI, Cap. XVII, Tom. II, p. 443 ff.) in demselben Sinne zwar die *libertas credentium in N. Foed. a lege Mosaica morali* anerkennt, aber die *lex* ungehörig auf die *interdicta, grassantibus et dominantibus vitiis opposita, eademque imperiose vetantia* beschränkt.

national beschränkte Offenbarungsform des ewigen heiligen Gotteswillens ist das Gesetz des Alten Testamentes; das Verhältniss desselben zu dem heiligen Gotteswillen selbst ist dies, dass einerseits der Wille Gottes hoch über dieser seiner Offenbarung steht, wie der Himmel über der Erde, andererseits aber in dem Gesetze sich offenbart und sich dergestalt abgebildet hat, dass in jeder einzelnen Gesetzesbestimmung ein bestimmtes Moment des Einen Gotteswillens zu irgend einem Ausdrucke kommt, also eine ewige sittliche Idee darin von Gott geoffenbart ist. Diese sittliche Idee ist das Bleibende, das schlechthin Massgebende, während das aus localen, temporalen und nationalen Elementen gewobene Kleid dieser Idee, ihre Form an sich, zerbrechlich und vergänglich ist, und auch keine Verheissung hat. Allein da in dem Gesetze der Inhalt nur mit der Form gegeben ist, so ist aus dieser Form die sittliche Idee in der Fülle ihrer einzelnen Momente fort und fort zu eruiren, und zu diesem Zwecke bleibt auch die Form uns unentbehrlich; daher wird weder ein Jota noch ein Hörnchen vom Gesetze vergehen, bis Himmel und Erde vergeht und alles im Gesetze Gegebene geschehen ist[1]). Mögen z. B. die Bestimmungen über levitische Reinheit und Unreinheit, über den Genuss reiner und

---

[1]) Riehm a. a. O. S. 217 ff.: „Dies πληρῶσαι bedeutet gegenüber dem Ausser-Bestand-setzen „zum Vollbestand bringen“. Zum Vollbestande bringt Christus das Gesetz nicht allein, aber doch zunächst durch Herausstellung des idealen Gehaltes, welcher in dem ganzen mosaischen Gesetze und in jeder einzelnen Satzung desselben beschlossen ist. Sofern und soweit das Gesetz eine Offenbarung des absoluten Gotteswillens war — und das war auch jede cärimonielle Satzung in bestimmtem Masse —, wollte Christus auch nicht ein Jota in demselben aufheben; aber er wollte dasselbe vollenden, indem er es zum vollkommenen Ausdruck des absoluten Gotteswillens vervollkommnete. — Das mosaische Gesetz war eben nicht bloss eine Enthüllung, sondern auch eine Verhüllung dieses Gotteswillens; denn der Wille Gottes konnte in demselben nicht einen vollkommen entsprechenden, sondern nur einen unvollkommenen, durch die Zeitverhältnisse, die Volkseigenthümlichkeit und die Natur des theokratischen Staates mannichfach bedingten und beschränkten Ausdruck finden. Darum enthält jenes πληρῶσαι nothwendigerweise auch ein negatives Moment; indem Christus das Gesetz vollendet, muss er alle Hüllen hinwegthun, mit denen dasselbe in seiner alttestamentlichen Gestalt den absoluten Gotteswillen noch umgeben hatte. Das πληρῶσαι schliesst daher eine die temporäre Erscheinungsform des Gesetzes betreffende ἀθέτησις nicht nur nicht aus, sondern ist sogar ohne sie gar nicht möglich“. Vgl. Meyer z. d. St.: „die πλήρωσις des Gesetzes und der Propheten ist die vollkommene Entwickelung ihrer ideellen Realität aus der positiven Form, in welche dieselbe geschichtlich gefasst und beschränkt ist“. — Ziegler: „histor. Entwickelung der göttlichen Offenbarung“: „Das Gesetz war ein sinnlicher Typus, ein stark markirter ausgeprägter Schatten des kommenden Wesens, und doch auch wieder ein Schleier, der es verhüllte“.

unreiner Thiere der Form nach für uns keine Bedeutung mehr haben, so hat doch die Idee, dass wir bis in die gewöhnlichsten Verhältnisse hinein, bis zum Essen und Trinken, darnach zu fragen und uns darnach zu richten haben, was nach Gottes heiligem Willen rein oder unrein für uns sei, für uns dieselbe Bedeutung, wie jene Bestimmungen für Israel zur Zeit Moses (vgl.: 1. Cor. 10, 31: *εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε* u. a. St.). Mögen die einzelnen Vorschriften über die verbotenen Verwandtschaftsgrade bei der Ehe keine verbindliche Kraft mehr für uns haben, so wird der Begriff der christlichen Ehe doch nie gewonnen werden können, ohne dass das blutsverwandtschaftliche Verhältniss der betreffenden Individuen beider Geschlechter zu seinem unverkümmerten Rechte kommt. Mag Niemand mehr der Gesetzesübertretung angeklagt werden, welcher das Böcklein kocht in der Milch seiner Mutter, so ist doch die darin niedergelegte Idee, dass das Pietätsverhältniss nie und nirgends verletzt werden darf, ein wesentlicher Bestandtheil aller christlichen Moral. Es ist die Aufgabe sowol der biblischen Theologie des Alten Testaments, als der christlichen, besonders der theologischen, Ethik, diese die Gesetzesvorschriften beseelende sittliche Idee im Einzelnen dem Verständniss zu erschliessen und dieselbe nachzuweisen, und namentlich die letztgenannte Disciplin wird ihrer Aufgabe nicht gerecht werden können, wenn ihr dieser Nachweis nicht gelingt.

Aus der richtigen Unterscheidung der vergänglichen Form und des bleibenden Gehaltes des Gesetzes erklärt es sich, wie z. B. Paulus einerseits gegen die Galater eifern kann, welche der Vorschrift des alttestamentlichen Gesetzes folgend, sich beschneiden lassen wollen und Tage, Monate und Jahreszeiten halten (Gal. 3; 4; 6; vgl. Phil. 3; Col. 2) und andererseits mit vollstem Ernste den Römern schreiben kann (3, 31): *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* In der That, er konnte Beides sagen: *καταργοῦμεν νόμον*, sofern er den Accent auf die Form des Gesetzes legte, *νόμον ἱστάνομεν*, sofern er den Gotteswillen, die dem Gesetze und seinen Einzelvorschriften zu Grunde liegende sittliche Idee hervorhob. So kann Jesus auf der einen Seite eine sehr freie Stellung zu dem göttlich-sanctionirten Gesetze des Alten Bundes einnehmen und auf der anderen Seite diesem Gesetze bis in seine kleinsten Bestandtheile eine Gültigkeit zusprechen, bis dass Himmel und Erde vergeht, und demselben die Verheissung geben, dass Alles geschehen solle.

[Eine Parallele zu Mt. V. 18 findet sich Lc. 16, 17: *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, welche sich dem Sinne nach nur

darin von Mt. unterscheidet, dass in Mt. ein Terminus für den Untergang des Himmels und der Erde, in Lc. aber dieser Untergang als eine Möglichkeit gesetzt wird, die eher eintreten werde, als das Hinfallen der *μία κεραία τοῦ νόμου*. Godet: Commentar zu Lc., giebt den Zusammenhang richtig dahin an, dass die gesetzliche Ordnung, auf welche die Pharisäer ihr Thun in Israel gestellt haben, zusammenbrechen wird (V. 16), während das Gesetz selbst, der Ausdruck der göttlichen Heiligkeit, als die unwandelbare Norm der Gerechtigkeit und des Geistes, bleibt. Kein Grund ist ersichtlich, die Lc.-Stelle als Reminiscenz der Mt.-Stelle (oder umgekehrt, wie Schleiermacher: üb. d. Schr. d. Lc. 1817, S. 207: Mt. eingeschoben aus Lc.) oder als denselben Ausspruch des Herrn in verschiedenen Quellen anzusehen. Beide Aussprüche haben in ihrem Redezusammenhange ihre richtige Stelle.]

Von V. 17 an verengert Jesu schrittweise den Gegenstand seiner Rede. Hat er zuerst im Anschluss an die von ihm aufgestellten Normen (Forderungen) und Verheissungen von dem *νόμος* und den *προφῆται* als den Trägern der überlieferten Forderungen und Verheissungen Gottes geredet (V. 17), so lässt er V. 18 die *προφῆται* fallen und redet allein von dem *νόμος*, wie er Beides, göttliche Forderung und göttliche Verheissung, in sich schliesst; jetzt aber (V. 19) lässt Jesus auch das verheissende Moment des *νόμος* fallen und beschränkt sich nur auf das fordernde Moment, auf die *ἐντολαί* des *νόμος*: *ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων κτλ.*

Das Wort *λύειν* empfängt hier sowol durch seine Verbindung mit *διδάσκειν* als durch seinen Gegensatz zu *ποιεῖν* seine Bedeutung; durch jene Verbindung würde eine Tautologie entstehen, wenn man es, was es übrigens an sich heissen kann, durch „für ungültig und unverbindlich erklären“ übersetzen wollte; durch diesen Gegensatz aber wird die praktische Deutung des Wortes geradezu gefordert, und es wird demnach als *οὐ ποιεῖν* = durch das praktische Verhalten für unverbindlich erklären zu fassen sein. Dies *λύειν* wird hier auf *μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων* bezogen; denn das *λύειν* des Gesetzes selbst oder eines grossen Gebotes desselben würde eine Emancipation von der Verbindlichkeit des heiligen Gotteswillens selbst involviren und dadurch von der *βασιλεία τῶν οὐρ.* völlig ausschliessen. Von dem *λύειν* des ganzen Gesetzes oder grosser Gebote wird jetzt aber nicht geredet, sondern nur von dem *λύειν* kleiner Gebote, und Jesus setzt den mildesten Fall, dass Einer [auch nur] Eines von diesen kleinsten Geboten auflöset; was Jesus einem Solchen in Aussicht stellet (*ἐλάχιστος κληθήσεται κτλ.*), lässt einerseits den Schluss machen auf das Los Solcher, welche mehr als Eines von diesen kleinsten Ge-

boten auflösen und an den grösseren Geboten sich vergreifen, während andererseits die Fassung des Urtheils (*ἐλάχιστος κληθ. κτλ.*) die Annahme verbietet, als könnte bei einem Auflösen der Gebote, welches über das V. 19 Genannte hinausginge, überhaupt noch eine Stellung in der *βασ. τῶν οὐρ.* erwartet werden; wenn auch, worauf Bleek aufmerksam macht, *ἐλάχιστος* ohne Artikel nicht der Kleinste, sondern ein Kleinster, sehr Kleiner, heisst, daher der Gegensatz nicht *μέγιστος*, sondern *μέγας* ist. Es kann nun nicht mehr auffallend sein, dass Jesus auf das *λύειν μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων* das Urtheil folgen lässt: *ἐλάχιστος κληθήσεται κτλ.*, während man das umgekehrte Verhältniss erwarten sollte: je grösser das Gebot ist, welches sie lösen, um so geringer wird ihre Stufe im Reiche des Himmels sein, je kleiner das Gebot ist, welches sie lösen, desto weniger gering wird ihre Stufe sein. Denn bei Jüngern Jesu kann überhaupt nur das Lösen von kleinsten Geboten in Betracht kommen. — Jesus selbst ist es, welcher hier die Unterscheidung zwischen grossen und kleinen, resp. kleinsten Geboten macht, und insofern erkennt er die pharisäische (später rabbinische) Unterscheidung an, welche trotz der Tendenz, auch die unwesentlichsten Dinge als sehr wesentlich zu behandeln, doch Gegenstand der eifrigen Untersuchung war (siehe Tholuck); ebenso hebt Jesus Mt. 22, 37 ff. das Doppelgebot der Liebe über Alles hervor und betont Mt. 23, 23 *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* (gegen Stier a. a. O. S. 122 ff. u. A.). Es sind nämlich Leute denkbar, besonders unter den Jüngern Jesu, welche keineswegs von dem im Gesetze geoffenbarten Gotteswillen sich emancipiren wollen, welche aber im falschen Gegensatze etwa gegen die den Buchstaben cultivirenden Pharisäer und Schriftgelehrten das richtige Verhältniss des Einen Gotteswillens zu dieser oder jener kleinen Einzelbestimmung des Gesetzes (entsprechend dem *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* V. 18) in der Art verkennen, dass sie die den Einzelbestimmungen des Gesetzes zu Grunde liegende sittliche Idee leugnen, sie für sich selbst für unverbindlich halten und Andere zu gleichem falschem Urtheil und zu gleicher falscher Freiheit verführen.[1]) Durch diesen sowol intellectuellen als auch sittlichen Fehler schliessen sie sich freilich nicht aus von der *βασιλεία τῶν οὐρ.*[2]), aber sie

---

[1]) Stier a. a. O. S. 124: „Wer mit einem Gebote, das bei Mose für Israel geschrieben steht, gar nichts weiter anzufangen weiss, als zu sagen: das ist nun vorbei — der löset auf. Wer aber in Allem einen innern, bleibenden, jetzt noch uns angehenden Sinn und Gehalt lieset für sich und Andere, der ist der wahre Doktor der Heil. Schrift".

[2]) Gegen die meisten älteren Ausleger, u. A. Luther a. a. O. S. 88; Calvin ad h. l.; Bengel ad h. l.; Menken betont in eigenthümlicher

empfangen doch darin eine der niedrigsten Stufen, weil ihr Verfahren sie selbst und Andere zu sittlicher Laxheit, zur partiellen Anomie und Antinomie führt. Ueber *ἐλάχ.* und *μέγας κληθήσεται* vgl. zu V. 9; auch hier setzt das *καλεῖσθαι* das *εἶναι* voraus, und Beides, das Sein und das Anerkanntwerden, liegt für die Betreffenden in der Zukunft, obgleich sie durch ihr Verhalten zu den Geboten Gottes in der Gegenwart diese Zukunft schon in sich tragen. Das Urtheil: *ἐλάχιστος κληθ. κτλ.* hat seine Motivirung sowol in dem *λύειν* eines dieser kleinsten Gebote, als in dem *διδάσκειν οὕτως τοὺς ἀνθρ.*; diese enge Verbindung von *λύειν* und *διδάσκειν* hat bei den Jüngern Jesu allerdings den sittlich guten Grund, dass sie das in Rede stehende *λύειν* *bona fide* thun und desshalb nicht anstehen, ihre eigene Praxis auch Anderen durch *διδάσκειν* zu empfehlen, was aber natürlich die sittliche Verschuldung, wodurch sie zu solchem *λύειν* gekommen sind, nicht aufhebt. Ein *λύειν* ohne *διδάσκειν* würde entweder voraussetzen, dass die Jünger mit dem Bewusstsein, Unrecht zu thun, das Gebot auflösen oder dass sie in esoterischer Weise für sich andere sittliche Normen aufstellen, als für Andere — welche doppelte Voraussetzung bei Jüngern Jesu nicht statthaft ist.[1]) Aber diese enge Verbindung von *λύειν* und *διδάσκειν* bei den Jüngern Jesu hat auch den bedenklichen Umstand zur Folge, dass sie den eigenen sittlichen Fehl durch ihr *διδάσκειν* auf Viele verbreiten und dadurch vergrössern; auch hier hat das Wort des Jacobus (3, 1) seine tiefe Bedeutung: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρῖμα λημψόμεθα.*

Dem *λύειν καὶ διδάσκειν* steht derjenige gegenüber: *ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ*, wobei als Object nicht schlechtweg aus

---

Weise das *κληθήσεται*: „Er selbst wird nicht in das Himmelreich kommen; wenn aber unter den seligen und heiligen Genossen des himmlischen Königreiches von ihm und seinem Thun und Lehren die Rede kommt, so wird er in ihrem Urtheil gering geachtet sein, sie werden ihn unwürdig erklären und nichtswürdig nennen, wenn man ihm auch auf Erden, eben um seiner gemeinen, lügenhaften Schrifterklärung willen, den Titel eines Hochehrwürdigen giebt". Richtig dagegen Ph. M. Hahn a. a. O: „der wird wenig Ehre haben, fast nicht geachtet, nicht vorgezogen werden, sondern wie er das Wort Gottes geachtet hat, wird er geachtet werden", — — „er wird, wenn er auch nicht ganz ausgestossen wird, doch gewiss unter den gemeinen Haufen im Königreich der Himmel kommen, und keine vorzügliche Ehre haben". Ebenso Meyer, Lange.

[1]) Vgl. das schöne Wort J. Gerhards *Loci theol.* Tom. VI loc. I *de minist. eccl.* Cap. VI sect. II § 275: *„Qui recte docent et impie vivunt, illi quod sincera doctrina aedificant, malis moribus iterum destruunt; coelum aedificant voce, vita vero infernum, linguam Deo, animam consecrant Diabolo; similes sunt statuis Mercurialibus, quae aliis viam ostendunt, quam ipsae non ingrediuntur, similes sunt fabris lignariis, qui in exstructione arcae Noaho auxiliares operas praestiterunt, parantes enim aliis arcam, in qua a diluvio fuere liberati, ipsi in diluvio perierunt".*

dem Vorigen *μίαν τῶν ἐντ. τούτων τ. ἐλ.*, sondern entweder *καὶ* (auch) *μίαν τ. ἐ. κτλ.* oder besser *τὰς ἐντολὰς ταύτας τὰς ἐλαχίστας* zu ergänzen ist und wobei wiederum das Thun und Lehren der grossen Gebote als selbstverständlich vorausgesetzt wird; und diesem wird das Urtheil gesprochen: *οὗτος μέγας κληθήσεται κτλ.* Wie *λύειν* und *διδάσκειν* bei Jesu Jüngern unzertrennlich ist, so auch *ποιεῖν καὶ διδάσκειν*, nur den Pharisäern eignet es nach Mt. 23, 3, dass sie es lehren und nicht thun; wie das mit dem *λύειν* verbundene *διδάσκειν* das Unheil gross macht, so verbreitet das mit dem *ποιεῖν* verbundene *διδάσκειν* die sittliche Zucht; in strengster Weise übt er sie an sich selbst und leitet durch sein Lehren die Menschen zu gleicher Uebung an; desshalb erreicht er eine hohe Stufe (*μέγας κληθ.*) im Himmelreich.

2. Mt. 5, 20.

Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Auf das Urtheil: *ἐλάχιστος κληθήσεται* und *μέγας κληθήσεται ἐν τ. β. τ. οὐρ.* lässt Jesus in dem Begründungssatze (*γάρ*) V. 20 das Urtheil folgen: *οὐ μὴ εἰςέλθητε* (über *οὐ μὴ* mit folgendem Aor. II conj. und die Verwandtschaft dieser Form mit der negativen rein futurischen Aussage vgl. Winer: Gramm., S. 449) *εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ.*, welches die Jünger in dem Falle treffen werde: *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ* (vorzüglich sein) *ἡ δικ. ὑμ. πλεῖον* (*excellens fuerit magis* [Meyer zu d. St.]) [scil. *τῆς δικαιοσύνης* (vgl. Winer: Gramm. S. 219)] *τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων.* Der Ausdruck *γραμματεῖς* ist bei allen Synoptikern gebräuchlich, fehlt dagegen bei Johannes; das synonyme *νομικοί* hat Mt. nur einmal (22, 35), Lc. sechsmal, Mc. und Joh. gar nicht; Grotius (bei Bleek; ebenso Stier a. a. O. S. 125; Ph. Matth. Hahn a. a. O. S. 28 ff.) bemerkt mit Recht, dass die Schriftgelehrten hier genannt seien als die gelehrtesten unter den Juden, denen für die Auslegung des Gesetzes im Ganzen und Einzelnen eine besondere Autorität beigelegt ward (anknüpfend an das *διδάσκειν* V. 19); die Pharisäer als diejenigen, die beim Volke im Rufe besonderer Heiligkeit standen durch den Eifer, womit sie die ganze Masse der jüdischen Satzungen zu erfüllen suchten (anknüpfend an das *ποιεῖν*

V. 20. In Cod. D fehlt der ganze Vers; *ὑμῶν ἡ δικ.* haben ΔΠℵBEKLMVΓ und viele K.-V. V., die L.-A. des T. R.: *ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν* nur SU und einige K.-V. V. — Statt *πλεῖον* haben ℵ* Cyr. Bas. Chr. *πλέον.*

V. 19).[1]) Ueber *δικαιοσύνη* vgl. zu V. 6; hier ist es aber nicht die Rechtbeschaffenheit des Menschen, die dem göttlichen Willen entsprechend ist; denn auch den Schriftgelehrten und Pharisäern schreibt Jesus eine *δικαιοσύνη* zu, jedoch eine solche, welche sie nicht in das Himmelreich eingehen lässt, welche demnach nicht Gottes heiligem Willen genügt, also in Wahrheit keine Rechtbeschaffenheit ist, so sehr sie auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern dafür gehalten wird; es ist vielmehr hier wie 6, 1 (vgl. z. d. St.) das religiös-sittliche Thun des Menschen nach Massgabe und Richtschnur seiner Auffassung des göttlichen Gesetzes; m. a. W. also nicht das, was Gott für (die wahre, vollkommene) Gerechtigkeit hält, sondern was der Mensch für seine Gerechtigkeit hält.

Schwierig ist das Verhältniss unseres Verses zu dem vorhergehenden, mit welchem er durch die Begründungspartikel *γάρ* verbunden wird. Bleek, nachdem er die Erklärungen de Wettes: das Folgende sei Entwickelung des Begriffs des *πληρῶσαι*; Tholucks: nicht durch die damaligen Volkslehrer, sondern nur durch ihn selbst komme es zu einer vollkommenen *πλήρωσις* des Gesetzes als Lehre und That; Tholucks (ed. 1) und Neanders: das Folgende sei Entwickelung und Bekräftigung des Vorhergehenden; Fritzsches und Meyers: es sei Angabe des Grundes, wesshalb Jesus auf eine so ausnahmslose Verbindlichkeit des Gesetzes halten müsse — mit dem Bemerken zurückgewiesen hat: das Folgende bilde einen Gegensatz gegen das Vorhergehende, da im Vorhergehenden es ausgesprochen sei,

---

[1]) Luther a. a. O. S. 91: „Hie siehest du, wie er drein greifet und redet nicht ingemein wider geringe Leute, sondern die allerbesten im ganzen Volk, die der rechte Kern und Ausbund waren und leuchteten für anderen, wie die Sonne, dass kein loblicher Stand, noch ehrlicher Name in dem Volke waren, denn der Pharisäer und Schriftgelehrten .... noch dar er sie flugs mit Namen nennen und tadelt nicht etliche Personen unter ihnen, sonder den ganzen Stand; strafet auch nicht etliche böse Stuck oder Sunde, sonder ihre Gerechtigkeit und heiliges Leben; so gar, dass er ihn das Himmelreich versagt und zuschleusst und frisch zum höllischen Feuer urtheilt .... Zum andern merke, dass er handlet von denen, die da gern wollen in Himmel kommen, und ihr Ernst ist, dass sie denken nach einem andern Leben, welches der ander grosse rohe Haufe nicht achtet und nach Gott und Gottes Wort nicht fragt .... diesen aber wird es gepredigt, dass sie wissen, dass solche Gerechtigkeit falsch ist, die man salzen und strafen muss u. s. w.“. — Ueber die Partei der Pharisäer vgl. bes. Winer: Real-W. Bd. II s. v.; Keim a. a. O. Bd. I, S. 251 ff; Hausrath: Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 117 ff. — Schürer a. a. O. — Der Gedanke von Camp. Vitringa (*Observ. sacr.* lib. I diss. III, Cap. VII § IX p. 228), den Namen unter Berufung auf Pirke Aboth von פְּרָס = *μισθαποδοσία*, statt von פָּרַשׁ = *separare*, abzuleiten, hat wol nur von dem Urheber Vertretung gefunden.

wie Jesus nicht das Gesetz aufheben wolle und auch von seinen Jüngern erwarte, dass sie fortführen, es zu beobachten, hier dagegen, wie es keineswegs genüge, das Gesetz des Alten Bundes in der bisherigen Weise zu beobachten, das Reich Gottes vielmehr eine ganz andere Gesetzlichkeit fordere, — Bleek, sagen wir, kommt zu dem Geständniss, dass die Anknüpfung mit γάρ nicht recht passend sei, angemessener würde δέ sein; der Evangelist habe verschiedene Aussprüche über verwandte Gegenstände nur zusammengestellt. Allein der Evangelist, wenn er nicht gedankenlos zu Werke gegangen ist, muss sich doch Etwas dabei gedacht haben, dass er die Begründungspartikel γάρ beibehielt; dieser Nachweis ist ohne Rücksicht auf die ganz andere Frage, ob die Zusammenstellung von Jesu ursprünglich, oder nur nachträglich vom Evangelisten gemacht sei, zu versuchen. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass ein äusserer Zusammenhang zwischen V. 19 und 20 durch die Rückweisung des γραμματεῖς (V. 20) auf das διδάσκειν (V. 19), des Φαρισαῖοι (V. 20) auf das ποιεῖν (V. 19) vorliege, und wir sind der Meinung, dass auch der Nachweis des inneren Zusammenhangs sich an diesen Doppelausdruck anzuschliessen habe. Auf den Gedanken an die Pharisäer und Schriftgelehrten mussten die Jünger besonders durch V. 18 geführt sein, welcher Vers ganz aus dem Herzen dieser Meister in Israel geredet schien; schlösse sich V. 20 unmittelbar an V. 18 an, so würde die Partikel δέ statt γάρ nicht zu vermeiden gewesen sein. Aber V. 19 floss die Rede Jesu zu Ausdrücken fort, welche nicht zu der concreten Gestalt der Schriftgelehrten und Pharisäer passen wollten, welche mehr zu fordern schienen, als diese leisteten; dass dieser Schein kein leerer sei, bestätigt V. 20 durch das unumgängliche γάρ. Es war doch gewiss ein öffentliches Geheimniss, nicht eine noch völlig unbekannte Thatsache, was Jesus später Mt. 23, 4 von den Schriftgelehrten und Pharisäern aussprach, dass sie schwere und unerträgliche Bürden bänden und legten sie den Menschen auf den Hals, aber sie wollen dieselbigen nicht mit einem Finger regen; aber diese Thatsache, dass bei jenen das ποιεῖν und διδάσκειν, Lehre und Leben, so auseinander fiel, wurde den Führern des Volkes verziehen, als selbstverständlich hingenommen, sie waren ja eben nicht gewöhnliche Menschen; so sah an ihnen das Volk auf der einen Seite eine peinliche Gesetzesbeobachtung, die sie trotz schwerer sittlicher Fehle (Mt. 23) in den Geruch der Heiligkeit brachte, ohne dass sie von dem Volke dasselbe forderten; auf der anderen Seite stellten sie Forderungen an das Volk, welche sie weder selbst erfüllten noch auch erfüllen zu müssen meinten, deren Erfüllung auch

Niemand von ihnen verlangte. Aus diesem von dem Volksurtheil sanctionirten Auseinanderfallen des *ποιεῖν* und des *διδάσκειν* ist es zu erklären, wie Jesus sagen kann: „Alles, was sie euch sagen, dass ihr halten sollt, das haltet und thut" (Mt. 23, 3) — sie werden also trotz der schweren und unerträglichen Bürden (V. 4) Gutes dem Volke gelehrt haben; und zugleich vor ihrem Thun (V. 14. 23. u. s. w.) warnt, welches desshalb so gefährlich war, weil es zwar ihrer Lehre offenkundig zuwider lief, aber ihnen vermöge der Verwirrung sittlicher Begriffe, die sie hervorgerufen hatten, doch keineswegs den Nimbus absonderlicher Heiligkeit nahm. Die Heiligkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten lag in einer ganz anderen Sphäre, als die Gesetzeserfüllung, die sie vom Volke forderten, jene war durchaus esoterischer, diese exoterischer Art. Daher das Befremden der Jünger, als Jesus das *ποιεῖν καὶ διδάσκειν* von den Seinen forderte; daher das *γάρ* V. 20, welches wie die Antwort lautet auf die Frage: soll denn mehr (*ποιεῖν καὶ διδάσκειν*) von uns gefordert werden, als von unseren Meistern in Israel? Allerdings, spricht Jesus; denn wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen[1]).

Zu dem Umstand, dass hier der Eingang in das Himmelreich von der die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffenden Gerechtigkeit der Jünger Jesu abhängig gemacht wird, ist das Wort Bengels (Beiträge zu J. A. Bengels Schrifterklärung ed. Wächter. 1865 zu d. St.) zu vergleichen: „Es scheint in allweg, die deutliche *evolutio* des Wegs der Gnaden seye aufgespart worden bis nach der wirklich geschehenen Erlösung durch den Tod Christi. Unterdessen hat es Gott gleichwohl *in petto* gehabt, und denen, die zu seiner Barmherzigkeit Zuflucht genommen haben, doch widerfahren lassen. Und in der wirklichen Erfahrung wird man eben zu einer lauteren Zuflucht zu der Barmherzigkeit und willigem Gehorsam gegen den Willen Gottes gebracht, wenn man sich nur vom Worte Gottes, wie und wo es einen eben ergreift, packen und umschmelzen lässet". Uebrigens ist zu beachten, dass Jesus zu seinen Jüngern über die von ihnen erforderte Gerechtigkeit redet, dass er also den Glauben an seine Person voraussetzt; ohne diesen Glauben ist jene von Jesu geforderte Gerechtigkeit nicht möglich, und wiederum würde der Glaube nicht lebendig sein und nicht in das Himmelreich bringen,

---

[1]) Vgl. auch A. Hausrath: Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I (1868) S. 79 ff. 87 ff.

wenn er nicht solche Sinnesweise der besseren Gerechtigkeit in den Jüngern erzeugte, ja das Princip der vollkommenen Gerechtigkeit nicht in sich trüge (vgl. Ph. M. Hahn a. a. O. z. d. St.; auch S. 54 ff.).

3. Matth. 5, 21—26.

a. V. 21. 22.

Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. (22.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥαχά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.*

Gegenüber den meisten älteren Auslegern (vgl. Tholuck), welche bei *ἠκούσατε* an die Versicherungen der Schriftgelehrten denken, durch welche sie ihre Lehre als Tradition aus Moses Zeit darboten, haben sich die neueren Exegeten, so viel wir sehen, dahin geeinigt, dass hier an das Hören des Gesetzes durch die sabbathliche Vorlesung der 54 Paraschen (Joh. 12, 34; Act. 15, 21; Röm. 2, 13) zu denken sei, diese damals gewöhnliche und meistens einzige Quelle der Gesetzeskenntniss (so Bleek; auch Tholuck, Meyer u. s. w.). Weniger Uebereinstimmung herrscht über die Frage, ob die Worte *τοῖς ἀρχαίοις* ablativisch oder rein dativisch zu fassen seien; grammatisch ist ohne Zweifel Beides zulässig (Nachweis bei Tholuck, auch bei Meyer und Bleek). Nach Winer: Gramm. § 31, 10 S. 196 unterscheidet sich die ablativische Bedeutung des Dativs dadurch von der Construction mit *παρά* oder *ὑπό* cum gen., dass Letzteres bezeichnet: von wem Etwas gethan (geredet) sei, Ersteres dagegen: wem das Gethane (Geredete) zugehöre. Könnte *τοῖς ἀρχαίοις* von den späteren Schriftgelehrten vor Christo verstanden werden, so würde die ablativische Fassung der Ansicht eine Stütze bieten, wonach der Herr sein Wort (*ἐγὼ δὲ λέγω*) der pharisäischen Entleerung des Gesetzes, nicht dem Gesetze selbst entgegensetzte; schon der Ablativ *τοῖς ἀρχαίοις* würde darauf hinweisen, wie das Gehörte und Geredete

---

V. 21. *ἐρρέθη* nach ℵLMSUΔΠ — statt *ἐρρήθη* nach BDEK.

V. 22. Der T. R. fügt zu *τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* das Wort *εἰκῇ* hinzu nach DEKLMSUVΓΔ*Π, der syr., kopt., arm., goth. Vers., den K.-V. V. Eus. Cyr. Chrys. Iren. — Das Wort fehlt in ℵBΔ[2] Vulg., der engl., franz., äth., ar. Vers., d. K.-V. V. Orig. Bas. Ps.-Ath., Aug., Hier., Tert. — *ῥαχά*; andere L. A. *ῥακά*, auch *ῥακκά*, doch diese letzte wenig beglaubigt. — Vor *μωρέ* haben nur L (saec. VIII) 1. 13 u. a., ein Cod. der Itala, die syr., kopt. und arm. Vers. die Worte *τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ*.

nicht dem Mose, besser Gotte, sondern nur dem Eigenen der Schriftgelehrten angehöre. Allein da es nicht erweislich ist, dass die Schriftgelehrten vor Christo anders gelehrt haben, als die Schriftgelehrten zu Christi Zeit, so ist auch nicht verständlich, aus welchem Grunde der Herr die ἀρχαῖοι ausschliesslich genannt hätte, während doch die zeitgenössischen Schriftgelehrten dasselbe lehrten; und für Beide, für die vorchristlichen und die zeitgenössischen Schriftgelehrten, fügt sich doch der Ausdruck ἀρχαῖοι in keiner Weise. Die nächstliegende und natürlichste Fassung ist die des reinen Dativs; zu den Alten wurde geredet (so auch Bleek, Tholuck, Meyer u. s. w.). Noch weniger Uebereinstimmung ist in der Beantwortung der Frage, wer unter den ἀρχαῖοι zu verstehen sei. Meyer, welcher sich zugleich auf B.-Crus. und Ritschl (altkath. Kirche) beruft, will darunter die jüdischen Generationen früherer Zeiten (vor Christo) verstanden wissen, zu denen die Schriftgelehrten redeten; allein wenn die Zeitgenossen Jesu von ihren Schriftgelehrten dasselbe vernahmen, was jene älteren Generationen von ihren Schriftgelehrten, so ist wieder kein Grund, die ἀρχαῖοι ausschliesslich hervorzuheben. Auch Tholuck stimmt mit Bleek u. A. darin überein, dass die ἀρχαῖοι die Israeliten zur Zeit des Mose seien, denen das Gesetz (zuerst) gesagt wurde, und diese Fassung ist jedenfalls die am Wenigsten gezwungene. Aber dann ist Tholucks Erklärung, nach welcher Jesu Wort lediglich gegen die Exegese der Schriftgelehrten sich wendet: „hatte nicht würklich das Volk nur vernommen, dass das Gesetz den Alten zu Mosis Zeit so vorgetragen worden, wie die Schriftgelehrten es exegesirten?" aus dem Grunde unhaltbar, weil dann der Ton auf ἠκούσατε fallen würde und die Entgegnung erwartet werden müsste: ihr habt zwar gehört, dass das Folgende zu den Alten gesagt wurde, aber ihr seid falsch berichtet, es ist ihnen etwas Anderes gesagt. — Also: ihr habt gehört, dass zu den Alten, d. h. zu den zur Zeit des Mose lebenden Israeliten, gesagt wurde, nämlich im Namen Gottes durch Mose (so auch Bleek).

Der Gegenstand dessen, was den Alten gesagt wurde, besteht aus zwei Sätzen. Der erste Satz οὐ φονεύσεις (Fut. statt Imper. vgl. Winer: Gramm. § 43, 5, c S .282) ist eine wörtliche Anführung von Ex. 20, 13 (LXX), des sechsten Wortes (oder fünften Gebotes) des Dekaloges[1]), im Hebr. לֹא תִּרְצָח.

---

[1]) In Uebereinstimmung mit Stier: „Andeutungen für gläubiges Schriftverständniss im Ganzen und Einzelnen". Erste Sammlung 1824, Nr. 2: „die geheimere Ordnung" S. 83 ff.; besonders S. 104 Anm.: „Aus

Anders verhält es sich jedoch mit dem zweiten Satze: ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει — ἔνοχος = ἐνεχόμενος theils mit dem Dativ, theils mit dem Gen. verbunden, beide Constructionen sowol zur Bezeichnung der Person oder Sache, an der Jemand sich verschuldet oder deren er sich schuldig macht, als auch der Strafe, die er verwirkt hat: verfallen; so hier, und so mit dem Gen. Mt. 26, 66; Mc. 3, 29, vgl. Bleek z. d. St. Tholuck z. d. St. Nach Meyer sollen diese Worte ein traditioneller Zusatz der jenes Verbot äusserlich fassenden Schriftlehrer sein, nach Tholuck zugegebenermassen (?) die pharisäische Erklärung. Allein zunächst ist doch in den Worten irgend etwas specifisch Pharisäisches durchaus nicht ersichtlich; und wenn wir Lev. 24, 17 lesen, dass der, welcher ein Menschenleben erschlägt מוֹת יוּמָת (θανάτῳ θανατούσθω LXX), so ist doch deutlich, dass in der That das Alte Testament selbst ein Gerichtsverfahren gegen den φονεύων, und zwar die Todesstrafe kennt[1]). Gewiss ist unter der allgemeinen Bezeichnung τῇ κρίσει das göttliche Gericht zu denken (so Bleek), aber dieses göttliche Gericht vollzog sich *in concreto* durch die kraft göttlicher Institution vorhandenen menschlichen Gerichte in Israel. Schon zu Moses Zeit Ex. 18 gab es in Israel zwei Gerichte (V. 25 ff.): das niedere Gericht, bestehend aus den von Mose erwählten Häuptern des Volkes, und das höhere Gericht, bestehend zunächst aus Mose allein; hernach (Num. 11) verstärkte Mose dies höhere Gericht durch 70 Aelteste, auf welchen ebenfalls der Geist Jehovahs ruhte und welche weissagten[2]). Analog dieser ursprünglichen Einrichtung schreibt Deut. 16, 18 die Institution von Localgerichten „von Richtern und Vorstehern (Aeltesten[3])) in allen deinen

---

diesem Zusammenhange ergiebt sich beiläufig auch die von Weber (*libr. symb.*) als die einzig richtig erwiesene Zählung der zehn Worte, wonach die Anrede: Ich bin der Herr, dein Gott, das erste, das Verbot der andern Götter und Bilder zusammen das zweite, auch das jetzige neunte und zehnte Gebot zusammen das zehnte Wort ausmacht". Zu sehr widerstreitet diese Auffassung und Zählung der widerspruchslosen Tradition, als dass sie auf Anerkennung rechnen dürfte. Und doch haben die so gewonnenen drei Gruppen der Gebote, jede zu drei Gliedern, etwas sehr Ansprechendes und sind auch begrifflich gar wol zu scheiden; und den drei mal drei Geboten an der Spitze thront das Wort von der Erlösungsthat Gottes und von seinem Bunde, wodurch allein die Gesetzgebung wie der Gesetzesgehorsam ermöglicht ist.

[1]) Vgl. Erich Haupt: „die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien" 1871, S. 46.

[2]) Vgl. Gust. Fr. Oehler: Theologie des Alten Testaments 1873, Band I, § 98, S. 338 ff. Saalschütz: „das mosaische Recht" S. 39 ff.

[3]) Die Richter sind verschieden von den זְקֵנִים aber wahrscheinlich in der Regel aus denselben genommen vgl. Oehler a. a. O.

Thoren" vor, welchen, wie aus Deut. 17, 5 (nach Deut. 19, 11 ff. und Num. 35, 16 ff. durch Vermittelung dieser Aeltesten durch den Bluträcher) erhellt, die Competenz auch über des Todes würdige Verbrechen eignete; während das höhere Gericht nach Deut. 17, 8 ff.; 19, 16 ff. aus den Priestern, Leviten und den Richtern bestand, „an der Stätte, die der Herr, dein Gott, erwählen wird". Ebenso finden wir nach 1. Chron. 23, 14; 26, 29—32 in den letzten Zeiten Davids mehrere Tausend Leviten als Localrichter durch Israel verbreitet, welche die Geschäfte Gottes und des Königs verwalten sollten; die Notiz von einem obersten Tribunal, welches Josaphat nach 2. Chron. 19, 8—11 unter dem Vorsitze des Hohenpriesters Amarja in Jerusalem errichtete, entspricht dem Deut. 17 und 19 erwähnten obersten Gerichte (vgl. Ps. 122, 5; Jerem. 21, 12; 22, 3 und E. Schürer: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. S. 407 ff., Saalschütz a. a. O. S. 64 ff.; 593 ff.).

Allerdings ist somit wahrscheinlich, dass Jesus bei dem Worte: *ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει in concreto* an die Localgerichte denkt (so Meyer); allein bei der Allgemeinheit des Ausdrucks ist mit Sicherheit nur bei dem kraft göttlicher Institution bestehenden Gerichte in Israel stehen zu bleiben. Jedenfalls enthält die Stelle Nichts, was gegen die Annahme einer freieren Zusammenfassung alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen von Seiten Jesu, Nichts, was für die Annahme eines abschwächenden oder veräusserlichenden pharisäischen Zusatzes spräche.

Den V. 21 theilweise frei citirten Aussprüchen des alttestamentlichen Gesetzes stellt Jesus sein Wort *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* entgegen, welches er an seine Jünger richtet, denen V. 13 ff. eine so hohe Stellung für Israel und die Welt gegeben ist und von denen Jesus V. 20 eine über die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer so hoch hinausgehende Gerechtigkeit gefordert hat. Eine dreifache Klimax von Vergehungen nennt Jesus, und dieser entspricht eine dreifache Klimax der verschuldeten Strafe.

Was die Vergehungen angeht, so ist aus dem Zusammenhange klar — und von keiner Seite wird dem auch widersprochen —, dass Jesus hier die verborgenen Wurzeln und Anfänge dessen bezeichnen will, was V. 21 mit den Worten des alten Testamentes genannt ist: *οὐ φονεύσεις κτλ.*, und dieser Zusammenhang will allerdings für das Folgende genau beachtet sein. Das erste Vergehen ist in den Worten dargelegt: *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.* Die letzten Worte: *τῷ ἀδ. αὐ.* sind vor Allem zu beachten; es scheint uns nicht gerechtfertigt zu sein, mit Bleek, Tholuck, Meyer es

synonym mit ἄνθρωπός τις oder πλησίον zu nehmen[1]); es ist vielmehr im ganzen Neuen Testament die Bezeichnung entweder für das natürliche blutsverwandtschaftliche Verhältniss, oder, wie hier, für die heilsökonomische Verbindung, entweder auf Grund des Alten, (gleich dem hebr. אָח, so: Act. 3, 22; 7, 23; Röm. 9, 3) oder, wie hier, auf Grund des Neuen Bundes (vgl. besonders unten zu V. 47); dem Neuen wie dem Alten Testament ist es dagegen durchaus fremd, in religiös sittlichem Sinne alle Menschen als Brüder oder als Kinder des Einen Vaters, Gottes, zu bezeichnen (vgl. unten zu 6, 9); auch Hebr. 2, 17, in welcher Stelle vielleicht am Meisten der Begriff ἀδελφοί sich zu dem der ἄνθρωποι zu erweitern scheint, wird derselbe durch V. 16: σπέρμα Ἀβρ. bestimmt begrenzt (gegen C. L. W. Grimm: Lex. gr.-lat. in libr. N. Test. 1868 s. v. ἀδελφός). Wir finden es im Neuen Testament auch nicht bestätigt, was Cremer a. a. O. s. v. ἀδελφός angiebt, dass das Wort „der Ausdruck einer der Lebensgemeinschaft gleichkommenden oder sie bedingenden Liebesgemeinschaft" sei; aus den von Cremer selbst zum Beweise angeführten Stellen Act. 22, 13; Mt. 12, 50; Mc. 10, 29. 30; Mt. 23, 8; 25, 40; 28, 10 u. s. w. geht vielmehr umgekehrt hervor, dass das Wort der Ausdruck einer durch die Lebensgemeinschaft bedingten Liebesgemeinschaft sei, und zwar durch eine Lebensgemeinschaft, welche aus der Gemeinsamkeit der religiösen Bestimmtheit erwächst. Solche Gemeinsamkeit der religiösen Bestimmtheit, nämlich innerhalb der Jüngerschaft Jesu, wird auch hier vorausgesetzt, und es ist somit nicht von dem Zürnen überhaupt gegen irgend einen Menschen, sondern von dem Zürnen gegen den ἀδελφός die Rede. Denn wie die Heilige Schrift auch des Neuen Testaments ausdrücklich von dem Zorne Gottes redet (Joh. 3, 36; Röm. 1, 18; 9, 22; Apoc. 19, 15 u. s. w.), wie Mc. 3, 5: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρ. τ. κ. αὐ. ausdrücklich auch dem Herrn Jesu einen Zorn zuschreibt (vgl. auch Joh. 11, 33. 38), welcher übrigens Eins ist mit tiefem Trauern über den Herzenszustand derer, welchen er zürnt, so giebt es ohne Zweifel auch für den Jünger Jesu einen objectiv berechtigten wie einen subjectiv heiligen Zorn (Ephes. 4, 26). Für diesen Zorn würde das Wort Jesu natürlich keinen Raum bieten, wenn ἀδελφός nicht begrifflich getrennt würde von ὁ πλησίον oder ἄνθρωπός

---

[1]) Vgl. Menken a. a. O. S. 158 ff.: „er sagt nicht: mit einem andern, nicht: mit seinem Nächsten; er wählt das innigste Wort, das er finden kann, die Unrechtmässigkeit des Zornes fühlen zu machen: wer mit seinem Bruder zürnet, in Zorn geräth, er mag kurz oder lange darin bleiben, der ist des Gerichtes schuldig".

τις. — Eine objective Berechtigung hat der Zorn, um mit Bleek zu reden: „bei der Wahrnehmung eines fortgesetzten hartnäckigen, aus frivoler Gesinnung hervorgehenden Widerstandes gegen das Gute, gegen das Reich Gottes und was damit zusammenhängt"[1]) — und daraus geht hervor, dass die Möglichkeit des objectiv berechtigten Zornes gegen den ἀδελφός geleugnet werden muss; daher stellt es der Herr auch ganz allgemein hin: πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Ein Zorn, welcher objectiv nicht berechtigt ist, kann auch nicht subjectiv heilig sein, und dies ist der Grund, wesshalb z. B. Col. 3, 8 die ὀργή mit θυμός, κακία, βλασφημία, αἰσχρολογία zusammengestellt und bei den Christen hart verpönt wird (vgl. 1. Tim. 2, 8 u. a. St.) als die Wurzel des Hasses, der Anfang des φονεύειν. Uebrigens bedarf es kaum der Bemerkung, dass auch ein objectiv berechtigtes Zürnen subjectiv sehr unheilig und der Anfang des φονεύειν sein kann; dann wird es subjectiv unheilig sein, wenn die Ermahnung des Apostels Ephes. 4, 26 nicht zur Geltung kommt: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, d. h. wenn mit dem ὀργίζεσθαι nicht das συλλυπεῖσθαι (wie bei Jesu Mc. 3, 5) innigst verbunden ist; denn Jacobus (1, 20) hat nur zu sehr das Richtige: ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται, und „das Fleisch" spielt bei jedem Zürnen zu leicht eine Rolle.

Es ist deutlich, dass unsere Auffassung des Wortes Jesu mit dem angenommenen Begriff von ἀδελφός steht und fällt; deutlich ist aber auch, dass wir durch dieselbe dem sonst unlöslichen Widerspruch entgehen, in welchem das absolute Verbot des Zürnens im Munde Jesu mit der anderweitigen Anerkennung eines gerechten und heiligen Zornes in der Heiligen Schrift steht; man ist bei jener weiteren Begriffsbestimmung von

---

[1]) Richtige Definition des Zornes bei R. Rothe: Theol. Ethik (2. Aufl.) I, § 152; IV, § 937: „Stösst die Liebe nämlich bei ihrem Antrag auf Gemeinschaft in dem Nächsten auf Unempfänglichkeit und Widerstreben, also auf die Selbstsucht, so flammt sie in Zorn auf. Der Zorn ist das Correlatum der Liebe in ihrem Gegensatz gegen die Selbstsucht, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist diejenige Affection der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, dass sie ein andres Individuum, dessen Gemeinschaft sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, — die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Darum kann recht, d. h. in moralisch normaler Weise nur der zürnen, der lieben und zwar recht lieben kann". „Er (der tugendhafte Zorn) ist gegen den Bösen gerichtet" u. s. w.; „der tugendhafte Zorn in seiner absoluten Einheit mit dem Erbarmen". — Es liegt auf der Hand, dass von einer Tugendhaftigkeit des Zornes gegen den Bruder nicht geredet werden kann; gegen den Bruder wird der Zorn stets ein unmoralischer sein, und dieser ist der Anfang des Hasses.

ἀδελφός genöthigt, in willkürlicher Weise die Tragweite des Verbotes Jesu zu beschränken, und zu dem Zweck das Wort εἰκῇ, obgleich es, wie auch Tholuck und Bleek anerkennen, nicht hinlänglich beglaubigt ist, heranzuziehen und zu premiren. Aber gewonnen ist auch damit Nichts; denn das Wort sagt mehr, als man verwenden kann. Die Uebersetzung Tholucks durch *temere* = blindlings kommt mit der richtigen von Bleek = ohne Grund (Bengel: *sine causa*) auf dasselbe hinaus, aber Bengel ad h. l. bemerkt mit Recht: *qui sine causa* (εἰκῇ) *irascitur, nimis iracundus est; ne pharisaei quidem sine causa irasci fas esse docuerunt. Etiamsi causa sit irascendi, nulla esse ira debet,* — und dasselbe, nämlich dass durch den Zusatz εἰκῇ das Wort Jesu zur platten Trivialität wird, trifft auch die Deutung Meyers, dass das εἰκῇ das ὀργίζεσθαι auf das Zürnen aus blosser Leidenschaft, ohne sittliche Berechtigung beschränke. — Auf die Frage jedoch, wie Jesus hier von dem Zürnen wider den Bruder reden könne, da er doch sein Wort dem allgemeinen οὐ φονεύσεις κτλ. gegenüberstelle, wird erst in anderem Zusammenhange später geantwortet werden.

Von dem im Herzen verborgenen, sich weder in Wort noch in der That äussernden ὀργίζεσθαι, welches aber als die Wurzel des Hasses, somit des φονεύειν, dasselbe Urtheil empfängt, wie das φονεύειν selbst nach dem Citat V. 21, steigt Jesus auf zur Verbalinjurie, welche wiederum in zwiefacher Weise klimaktisch unterschieden wird: ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥαχά und ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ. Ueber ὃς ἂν cum Aor. conj., wenn von einer objectiv möglichen Sache, von dem, was in Zukunft etwa eintreten könnte, die Rede ist, wo die Römer das Futurum exact. setzen, vgl. Winer: Gramm. S. 274. Das Wort ῥαχά (oder auch ῥακά) ist, wie Lightfoot ad h. l. sagt, *vox contemnentis summo contemptu; apud Scriptores Hebraeos usitatissima et tritissima in ore gentis.* Ewald leitet es demgemäss ab von dem aramäischen ריקא und übersetzt: „Lump" (vgl. das griech. ῥάκος, worauf Augustin (siehe Tholuck) zurückgeht): Andere, wie Menken, Lange, leiten es ab von רָקַק = anspeien, also: „Anspeienswürdiger". Aber beide Ableitungen ergeben einen zu starken Sinn, wodurch die Klimax ῥαχά — μωρέ verwischt, die Klimax ὀργίζεσθαι — ῥαχά aber zu gross wird. Wahrscheinlich ist ῥαχά das hebräische ריקה von רֵיק oder רֵק = leer, nichtig, also ein die Intelligenz angehendes Schimpfwort, etwa = leerer Kopf, Dummkopf (vgl. Tholuck, Bleek, Meyer), während μωρέ ohne Zweifel ein die Moralität angehendes Schimpfwort ist. Hupfeld zu Ps. 14, 1 hat nachgewiesen, dass das griechische μωρός dem hebräischen נָבָל entspreche; ursprünglich

= *insipidus*, *fatuus*, *absurdus*, werde es in der Heiligen Schrift nur im geistlichen Sinne gebraucht und bezeichne den, welcher ohne Weisheit in höherem Sinne ist, weil er ihre Quelle, den Geist Gottes, in sich erstickt hat, also statt göttlicher Erkenntniss und Gesinnung mit fleischlicher Ansicht und Gesinnung erfüllt ist; es begreife die Verblendung des Verstandes und die Gottlosigkeit, die Verkehrtheit des Herzens und die Lasterhaftigkeit in sich. Natürlich hebt dies Scheltwort jede Bruderschaft in irgend welchem heilsökonomischen Sinne sofort auf; zu einem *ἀδελφός μωρέ* zu sagen, würde eine *contradictio in adjecto* sein, und dies ist der Grund, wesshalb bei dieser dritten Stufe der Verfehlung der Zusatz *τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* fehlt und fehlen muss. Durch die Stufenfolge der drei Verfehlungen hat Jesus seine Jünger über die Grenze schon hinausgeführt, welche sie von der Jüngerschaft und christlichen Bruderschaft sich ausschliessen lässt; vollends liegt Alles, was noch weiter über diese Grenze hinausliegt, wie thätliche Zornausbrüche, Misshandlungen, Todtschlag und Mord, ausserhalb aller Betrachtung. Dass übrigens Jesus, welcher hier das *μωρέ*-Sagen so schwer belastet, Mt. 23, 17. 19 dasselbe Wort in directer Anrede an die Schriftgelehrten und Pharisäer gebraucht — gegen seine Jünger, wie Tholuck unter Hinweis auf Lc. 24, 25 angiebt, gebraucht Jesus das Wort nicht, ebenso wenig der Apostel Paulus Gal. 3, 1. 3; in beiden Stellen steht nicht *μωροί*, sondern *ἀνόητοι* — erklärt sich aus der herzenskündigenden Weisheit Jesu und aus seiner richterlichen Vollmacht; weil Beides Jesu eignet, ist dasselbe Wort, welches in dem Munde jedes Andern, dem jenes Beides nicht eignet, der also nicht im Stande ist, die sittliche Qualität des Menschen zu durchschauen und demzufolge kein Recht hat, richterlich über seine moralische Qualität (vgl. zu Mt. 7, 1 ff.) abzusprechen, ein Schimpfwort ist, in seinem Munde eine einfache Aussage und die wahrheitsgetreue Darlegung eines thatsächlich vorhandenen sittlichen Zustandes.

Den drei genannten Stufen der Lieblosigkeit, als den Wurzeln des *φονεύειν*, entsprechen die drei Stufen des Urtheils: *ἔνοχος ἔσται: τῇ κρίσει — τῷ συνεδρίῳ — εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*. Zum Verständniss dieser Klimax ist vor Allem zu beachten, dass nach israelitischer Voraussetzung zwischen den beiden erstgenannten und dem dritten Gerichte ein Unterschied als zwischen menschlichen Gerichten und göttlichem Gerichte nicht stattfand. Die Gerichte in Israel waren sämmtlich da kraft göttlicher Institution, und wer von ihnen verurtheilt wurde, war nicht von Menschen, sondern von Gott verurtheilt (vgl. Deut. 1, 17: „Das Gerichtsamt ist Gottes“;

2. Chron. 19, 6: „Sehet zu, was ihr thut; denn nicht des Menschen richtet ihr, sondern Jehovahs, und er ist bei euch im Rechtsspruch“)[1]). Obgleich daher die beiden ersten Gerichte durch Menschen verwaltet wurden, kann Jesus doch die drei Gerichte als Bild einer dreifachen Stufe göttlicher Strafe gebrauchen. Der Unterschied zwischen den beiden ersten und dem dritten Gerichte ist vielmehr der, dass in jenen von einer zeitlichen Strafe die Rede ist, wobei es immerhin noch dahingestellt bleibt, ob dieser zeitlichen eine ewige Strafe folgen werde, in dem letztgenannten Gericht dagegen, — wenn wir von der gewiss unrichtigen Deutung Tholucks absehen: „er ist würdig, nach geschehener Hinrichtung in den verabscheuten Ort, das Thal Hinnom, geworfen und dort verbrannt zu werden“ — eine ewige, jedenfalls eine jenseitige Strafe gemeint ist. Der Unterschied der beiden ersten Gerichte — *κρίσις* und *συνέδριον*, d. h. das Localgericht und das Obergericht in Jerusalem — liegt darin, dass das Synedrium den Spruch über besonders schwere Vergehen (siehe unten) zu fällen und die letzte Entscheidung hatte in allen Sachen, bei denen die Richter der Ortsbehörde sich über den Rechtsspruch nicht einigen konnten; bei Todesstrafe waren dann diese Ortsrichter verpflichtet, sich an die getroffene Entscheidung des Obergerichtes zu halten. Eine Appellation der Parteien von dem Localgerichte an das Obergericht war nicht statthaft, jedes Gericht urtheilte in erster und letzter Instanz, wohl aber geschah die Ueberweisung einer Sache seitens des Localgerichts an das Obergericht (Näheres bei Schürer a. a. O. S. 407 ff.; Saalschütz a. a. O. S. 596 ff.).

Hinsichtlich der *κρίσεις* oder Localgerichte zur Zeit Jesu ist eine geschichtliche Continuität nachweisbar mit den Einrichtungen des Mose, von denen Ex. 18 berichtet. Locale Obrigkeiten, Aelteste der Stadt und Richter finden wir Deut. 19, 12; 21, 3. 6 u. s. w. — 1. Sam. 11, 3; 16, 4; — 1. Kön. 21, 8. 11; Leviten werden als Beisitzer erwähnt Deut. 21, 5; 1. Chr. 23, 4; 26, 29. Sodann nach dem Exil Esra 10, 14; Judith 6, 16. 21; 7, 23; 8, 10 u. s. w.; im Neuen Testament

[1]) Vgl. Oehler a. a. O. S. 337 ff.; auch Erich Haupt a. a. O. S. 48. — Wichtig ist die Klarstellung des Verhältnisses besonders desshalb, weil von katholischen Dogmatikern aus dem Texte (z. B. von Bellarmin) folgende Schlüsse gezogen werden: „*Inveniuntur ergo peccata quaedam, quae leviora sunt, quam ut gehennam ignis mereantur .... Sunt ergo culpae aliquae, quae divino iudicio sola poena temporali mulctandae sunt .... Rursus iracundia, quae nullo signo externo foras prorumpit, non facit reum Concilio, sed iudicio, hoc est, non constat, an mereatur poenam aliquam vel nullam*“. Cf. J. Gerhard: *loci theol.* Tom. II, p. 197b; vgl. Tom. VIII Tract. I: *de morte* Cap. VII, §. 270.

a. u. St., Mt. 10, 17 u. s. w. Ueber die Einrichtung derselben zu Jesu Zeit ist unsere Hauptquelle Joseph. Antqu. IV. 8, 14, in welcher Stelle er zwar die deuteronomischen Institutionen Deut. 16 und 18 bespricht, aber nach seiner Gewohnheit die Verhältnisse seines Zeitalters in die frühere Zeit überträgt: *ἀρχέσθωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά .... ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.* In grösseren Städten von mehr als 120 Einwohnern (d. h. Familienhäuptern) bestanden nach Sanhedrin I, 6 (vgl. Winer: R.-W. s. v. Synedrium; Schürer a. a. O. S. 401 ff.) kleine Synedrien aus 23 Beisitzern. Um einen gültigen Urtheilsspruch zu fällen, waren in dem Sieben-Männer-Gericht drei Richter erforderlich, in dem Dreiundzwanzig-Männer-Gericht sieben Richter, in dem grossen Synedrium dreiundzwanzig Richter. Ueber die Competenz der Localgerichte und über die Höhe und Art der von ihnen zu verhängenden Strafen schweigt Josephus; er wiederholt nur die deuteronomischen Notizen, dass schwerere Vergehen von den Localgerichten an die Hohenpriester, Propheten und Aeltesten in der Heiligen Stadt (d. h. an das grosse Synedrium) verwiesen werden sollten; jedenfalls gehörte zu ihrer Competenz das Urtheil über Leben und Tod (vgl. Deut. 21, 19 ff.; 22, 18 ff.; Sanhedrin I, 4; Schürer a. a. O.).

Einen klareren Einblick haben wir in die Einrichtung des Obergerichts: *τὸ συνέδριον*[1]). Die jüdische Tradition, dass das Synedrium seinen Ursprung in dem persönlichen Beirath der 70 Aeltesten des Mose (Num. 11, 16) habe, ist ohne allen Werth, da jede Spur dieses Beirathes sich sofort verliert. Angemessener ist es, in dem Deut. 17, 8; 19, 16 ff. erwähnten höheren Gerichte in Jerusalem, sowie in dem Gerichtshofe des Josaphat 2. Chr. 19, 8 den Ursprung zu erblicken; allein auch von dieser Einrichtung fehlt zu Esras und Nehemias, in der ganzen persischen Zeit jede Spur. Erst in der griechischen Zeit, zum ersten Male unter Antiochus Epiphanes (233—187) wird eine einheimische staatliche Behörde der Art erwähnt, welche den Namen *γερουσία* (1. Macc. 12, 6; 2. Macc. 1, 10; 4, 44 u. s. w.) oder *ἄρχοντες καὶ πρεσβύτεροι* (1. Macc. 1, 26); oder *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* (1. Macc. 7, 33) führt; dieselbe blieb unter den Römern bestehen und empfing später (zuerst in den salomonischen Psalmen [*ψάλμοι Σαλομῶντος* in O. F.

---

[1]) Vgl. Bleek zu Mt. 2, 4 u. z. u. St.; Tholuck z. u. St.; Winer: R.-W. s. v.; bes. auch Schürer a. a. O. S. 407 ff; Sam. Mayer: „Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer" 1862, Bd. I, S. 194 ff; nicht ganz genau ist Hausrath a. a. O. I, S. 66 ff.

Fritzsche libri apocr. V. Test., Anhang: libri V. Test. pseudepigraphi selecti pag. 567 ff., Psalm 4, 1 u. a. St.] verfasst unter Pompejus 63—48 v. Chr.) den Namen *συνέδριον* (so Mt. 5, 22; 26, 59; Mc. 14, 35 u. s. w. Act. 4, 15; 5, 21 ff. u. s. w., identisch mit *γερουσία* Act. 5, 21 und *πρεσβυτέριον* Lc. 22, 66; Act. 22, 5). Das Synedrium bestand aus 71 (nicht, wie Tholuck angiebt: aus 72) Beisitzern nach dem Vorbilde des Aeltestenrathes zur Zeit Moses Num. 11. Zur Aufnahme berechtigt waren Priester, Leviten und solche Israeliten, deren Töchter Priester heirathen durften, d. h. die ihre legitime israelitische Abkunft urkundlich nachweisen konnten. Im Neuen Testament werden als Mitglieder des Synedriums erwähnt *ἀρχιερεῖς* d. h. die gewesenen und der fungirende Hohepriester nebst den Mitgliedern bevorzugter Familien, aus denen die Hohenpriester genommen wurden[1]), *πρεσβύτεροι* und *γραμματεῖς* d. h. Juristen von Fach (vgl. Mc. 14, 53; 15, 1; Mt. 26. 3. 57. 59; 28, 11. 12 u. s. w.). Schürer a. a. O. hat es nach Jos. Antqu. XX, 10; contra Ap. II, 23; Antqu. IV, 8, 14; Act. 5, 17 ff.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1 wahrscheinlich gemacht, dass regelmässig der Hohepriester Haupt und Vorsteher des Synedriums war; als solcher führte er den Namen Nasî, sein Stellvertreter den Namen Ab-beth-dîn. Die Ergänzung der Mitglieder geschah durch Cooptation (mit Handauflegung) aus der ersten der drei Schülerreihen, welche regelmässig den Sitzungen beiwohnten. — Die Competenz des Synedriums erstreckte sich räumlich über die 11 Toparchien Judaeas; die Obedienz ausserpalästinensischer Gemeinden dagegen war durchaus freiwilliger Art. Sachlich war dessen Competenz nicht etwa die einer geistlichen oder theologischen Behörde im Gegensatz zu der weltlichen Obrigkeit der Römer, sondern höchstens die einer einheimischen Behörde im Gegensatz zur römischen Fremdherrschaft. Vor das Forum des Synedriums gehörten alle richterlichen Entscheidungen und alle Verwaltungsmassregeln, die nicht etwa den Localbehörden niederen Ranges zustanden oder vom römischen Procurator für sich waren vorbehalten worden. Das Synedrium war die höchste Instanz zur Entscheidung gesetzlicher Fragen, im Besonderen über die Streitigkeiten der Stämme, Götzendienst, falsche Propheten, Vergehen der Hohenpriester, willkürlichen Krieg, Erweiterung Jerusalems und der Tempelhöfe, Gotteslästerung, Gesetzesübertretung. Die Strafen, auf welche erkannt wurde, waren neben der Geisselung die Steinigung, Verbrennung, Enthaup-

---

[1]) Vgl. Schürer: „Die *ἀρχιερεῖς* im Neuen Testamente". Theol. Stud. u. Krit. 1872, p. 593 ff.

tung und Erstickung durch Erhängen. Da übrigens auch die *κρίσις* auf Todesstrafe erkannte, so scheint die grössere Schwere der Schuld bei den Vergehungen nicht so sehr durch die Höhe der Strafe, als durch die Aburtheilung von dem höchsten Gerichtshofe, dem eine unmittelbarere göttliche Autorität eignete, constatirt worden zu sein.

Was die *γέεννα τοῦ πυρός* betrifft, so ist hinsichtlich der Construction: *ἔνοχος εἰς τὴν γ. τ. π.* zu bemerken, dass Winer: Gramm. S. 191, ebenso Meyer und Tholuck *βληθῆναι* ergänzen, während Bleek richtig und einfach: schuldig für die Hölle = schuldig, in der Hölle seinen Ort angewiesen zu erhalten, ohne Annahme einer Ellipse erklärt. Die Sache selbst angehend, hat das Wort *γέεννα* seine Ableitung von dem גֵּי הִנֹּם Jos. 18, 5, oder vollständiger גֵּי בֶן־הִנֹּם oder גֵּי בְנֵי הִנֹּם (2. Kön. 23, 10), der im Süden Jerusalems sich hinziehenden fruchtbaren, mit Gärten und Hainen erfüllten Felsschlucht (vgl. Winer: Real.-W. s. v. Hinnom; Tholuck und Bleek z. d. St.). In diesem Thale brachten die abgöttischen Israeliten in verschiedenen Zeitaltern, vielleicht schon von Salomo an (1. Kön. 11, 5. 7), bis Ahas (2. Kön. 16, 3) mit dem scheusslichen Beispiel selbst seinem Volke voranging, dem ammonitischen Moloch ihre Kinder zum Opfer dar (vgl. 2. Kön. 23, 10; Jerem. 7, 31; 19, 5 ff.; 32, 35 u. a. St.). Desshalb wurde dieser Ort verabscheut, „die Unreinigkeiten und Thierleichen wurden dort hingeworfen und ein beständiges Feuer wurde dort unterhalten zur Verbrennung der Unreinigkeiten und Gebeine“ (vgl. Tholuck); an diesem Orte begraben zu werden, wurde als die entsetzlichste Schmach angesehen, und den späteren Juden galt der Ort mit Hinsicht auf die Molochsfeuer als Symbol der Hölle als des Ortes der Feuerqual und der ewigen Verdammniss, welcher daher *γέεννα* genannt wurde (vgl. Lightfoot ad h. l. p. 265). In der Apoc. Baruchs (44, 15; 51, 1. 2. 4—6) 4. Esra 6, 1—3 wird bereits (also ca. 70—90 nach Chr.) *furnus Gehennae* ausschliesslich als Ort der ewigen Feuerqual und *promiscue* mit *sinus tormentorum*, *ignis et tormentum in illo die judicii* gebraucht (vgl. O. F. Fritzsche libri apocr. V. Test. mit dem Anhang: libri V. Test. pseudepigraphi selecti pag. 607. 672. 675 ff., vgl. auch Schürer a. a. O. S. 596 ff.). — Ob das Thal von einem Manne Namens Hinnom seine Bezeichnung führte, oder ob, wie Hitzig und Böttcher annehmen (Winer a. a. O.; Fay zu Jos. 18, 5; Bähr zu 1. Kön. 11, 5. 7; 2. Kön. 16, 3; 23, 10) — übrigens wie Bengel ad h. l. bemerkt, nach dem Vorgange von Hill. onom. pag. 811 — הִנֹּם als Appellativum = Gestöhn, Gewimmer („Wimmer = Kindsthal“) zu fassen sei, wird wol unentschieden

bleiben. Der letztgenannten, übrigens sinnigen, Hypothese fehlt es an directer sprachlicher Begründung, und sie hat den Umstand gegen sich, dass der Name הִנֹּם jedenfalls früher da war (Jos. 18, 5), als die geschichtliche Kunde der dort von den Israeliten gebrachten Molochsopfer reicht; oder sollte man die eine Hypothese durch die andere stützen dürfen, dass bereits die canaanitischen Jebusiter an diesem Orte ammonitischen Molochsdienst getrieben hätten?

Die dreifache Stufe der Strafbestimmungen ist, um Tholucks Worte zu gebrauchen, analogisch gemeint, es wird die göttliche Werthbestimmung über das Vergehen durch die Proportionsverhältnisse der vorkommenden bürgerlichen — besser: mit israelitischen Ausdrücken bezeichneten — Strafen veranschaulicht. Diese Werthschätzung wird am Tage des zukünftigen Gerichtes (daher das Fut. *ἔσται*) offenbar werden; welches jedoch diese Werthschätzung sei, ist schwer des Genaueren anzugeben. Nur soviel ist klar, dass nach Jesu Wort Gott das *ὀργίζεσθαι* ebenso schwer taxirt, wie nach V. 21 das *φονεύειν* selbst taxirt wurde, und dass der, welcher sich durch das lieblose *μωρέ*-Sagen von der christlichen Bruderschaft, damit auch von der Jüngerschaft Jesu, ausschliesst, des Himmelreiches verlustig zu gehen und der Verdammniss schuldig wird. Was mehrere Kirchenväter, die älteren protestantischen und die katholischen Ausleger, Letztere, um den Unterschied zwischen *peccata venialia*, welche *per se* nur das *purgatorium*, und *mortalia*, welche *per se* die Hölle verdienen, zu erweisen, darüber beigebracht haben, ist bei Tholuck nachzulesen. Jedenfalls ist durch diese Strafbestimmungen nicht das absolut unvermeidliche Geschick der Betreffenden ausgesprochen, sondern nur die göttliche Strafe, deren sie schuldig sind, der sie also in dem Falle verfallen werden, dass ihre Sünde ihnen nicht vergeben wird (so auch Lange); und zum Anderen wird auch bei den in diesem Falle Befindlichen die göttliche Strafe eine graduell verschiedene sein (so auch Menken).

Jetzt erst, nach der exegetischen Beleuchtung, ist die Frage zu beantworten, gegen was sich das *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* kehre, ob gegen die pharisäische Verflachung des alttestamentlichen Gebotes (so Tholuck, Meyer, Menken, Stier u. v. A.), oder gegen dies Gebot selbst (s. u. A. Bleek). Wir haben oben gefunden, dass das Citat V. 21 Nichts von pharisäischer Verflachung und Verstümmelung des alttestamentlichen Gotteswortes an sich trägt, vielmehr ein Citat des alttestamentlichen Gesetzes selbst ist. Gegen diese alttestamentliche Gesetzesbestimmung stellt Jesus sein Wort in Gegensatz, aber allerdings nur gegen diese alttestamentliche Gesetzesbestimmung

in ihrer Vereinzelung, in ihrer Beschränkung auf ihren buchstäblichen Wortlaut, in ihrer Ablösung von dem Ganzen des Gesetzes, von seinem Sinne und Geist. Aehnlich findet Lange z. d. St. hier: „eine Auflösung des Gesetzes durch die Beschränkung auf den Buchstaben, durch die Verwandlung des Moralgebotes in ein blosses Civilgesetz, also durch weltliche Verendlichung und Abtödtung seines Geistes dargelegt an der Tradition (?) über das Gebot: Du sollst nicht tödten". Und diese Vereinzelung, Beschränkung, Ablösung war eben das Grundübel des späteren Schriftgelehrtenthums und des Pharisäismus[1]); ein Verfehlen gegen das Gebot *οὐ φονεύσεις* wurde von diesen nur anerkannt, wenn ein thatsächlicher aus Hass, Feindschaft oder Rachsucht vollbrachter Mord vorlag, wenn also der Hass, die Feindschaft, die Rachsucht sich im *φονεύειν* geäussert hatte. Die Form des Gebotes hielten sie heilig, aber auch nur die Form, während der Sinn und Geist unbeachtet blieb. Nirgends giebt ja Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten eine absichtliche oder buchstäbliche Verfälschung des göttlichen Gesetzes Schuld, so wenig, dass er dem Volkshaufen und seinen Jüngern Mt. 23, 3 vorschreibt: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε*, und dass er den Juden Joh. 5, 39 das Zeugniss überschwänglicher Hochachtung der *γραφαί* giebt: *ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν.* Somit ist die Bekämpfung des alttestamentlichen Gesetzeswortes näher bestimmt eine Bekämpfung der pharisäischen Vereinzelung desselben, der pharisäischen Buchstabenklauberei[2]). — Anders verhält sich jedoch das Wort Jesu zu dem Sinn und Geist und zu dem Ganzen des alttestamentlichen Gesetzes. Vor Allem ist da zu beachten, dass das Alte Testament nicht das Tödten eines Menschen an und für sich strafbar sein lässt, sondern

---

[1]) Luther a. a. O. S. 92: „Er zeigt an, wie sie (die Pharisäer und Schriftgelehrten) nicht anders gelehrt noch weiter getrieben und gedeutet haben, denn wie die blossen Wort daliegen und lauten, von den äusserlichen groben Werken".

[2]) Luther a. a. O. S. 96: „Denn meinest du, dass er allein von der Faust rede, wenn er sagt: Du sollt nicht todten? Was heisset du? Nicht allein die Hand, noch Fuss, Zunge, noch ein ander einzelen Gelied, sondern alles, was du bist an Leib und Seele .... So manch Gelied du hast, so mancherlei Weise du finden magst zu tödten, es sei mit der Hand, Zunge, Herzen oder Zeichen und Geberden, saur ansehen und das Leben vergonnen mit den Augen oder auch mit den Ohren, wenn du nicht gern horest von ihm reden; das heisset alles »getödtet«". — Ganz ähnlich Calvin: *Instit.* II, 8. 39: „*Ridiculum enim foret, ut is, qui cordis cogitationes speculatur, iisque praecipue immoratur, ad veram iustitiam nihil quam corpus erudiret. Ergo et homicidium cordis hac lege prohibetur et praecipitur interior affectus conservandae fratris vitae. Manus quidem homicidium parit, sed animus concipit, dum ira et odio inficitur*" etc.

nur das Tödten aus Hass, Feindschaft, Rachsucht u. s. w., während das Tödten durch Fahrlässigkeit u. s. w. ausdrücklich straflos ist (Num. 35; Deut. 19 u. a. St.). Damit ist der Weg betreten, dass als das vor Gott eigentlich Strafbare nicht die äussere That als solche, sondern die der That zu Grunde liegende Gesinnung der Lieblosigkeit anerkannt wurde. Aber auch über die mit dieser Bestimmung erreichte Grenze der zugleich bürgerlichen Gesetzgebung geht das alte Testament weit hinaus; nicht nur die That in Verbindung mit der lieblosen Gesinnung stellt es unter sein Forum, sondern auch diese lieblose Gesinnung an und für sich wird durch das Gesetz des alten Bundes verpönt; Lev. 19, 17. 18 heisst es ausdrücklich: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst". Solchen Aussprüchen gegenüber ist die Ansicht nicht haltbar, dass Jesus in seinen Worten ein neues, dem ehemals massgebenden entgegengesetztes Princip der sittlichen Werthschätzung geoffenbart habe; das alttestamentliche Gesetz war von Bestimmungen derselben Art durchzogen, welche Jesus dem vereinzelten Buchstaben des Gesetzes entgegenstellt. Aber freilich, Jesus wiederholt nicht nur das bereits Gegebene, er fasst auch nicht nur das Ganze in einem kurzen Worte zusammen, er löset vielmehr die Idee des Gesetzes nach dieser Seite hin von ihren Verhüllungen und stellt sie auf den Leuchter, indem er nachweiset, wie schon die die Gemeinschaft lösende Gesinnung des Zornes gegen den Bruder vor Gott der blutigen That des Hasses gleich geachtet werde, und wie noch weit diesseit der Hassesthat im Tödten liegende Stufen der Lieblosigkeit des höllischen Feuers vor Gott können schuldig machen, — im höchsten Sinne des Wortes eine *πλήρωσις* des Gesetzes ist es, was Jesus giebt, wie er V. 17 verheissen hat[1]).

b. V. 23. 24.

Ἐὰν οὖν προςφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, (24.) *ἄφες*

V. 23. 24 ohne bedeutendere Varianten.

---

[1]) Menken, der überhaupt die Neigung hat, den Unterschied der Offenbarungsstufen des Alten und Neuen Testaments zu verwischen, behauptet a. a. O. S. 157: „Diese Rede und Lehre Christi ist auch nichts höher, geistiger und vollkommener, als das Gesetz Moses". — Auch Stier a. a. O. S. 128 Anm. meint: „Christus sagt auch hier (in der Bergpredigt) nur, was Moses und die Propheten schon gesagt haben".

ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόςφερε τὸ δῶρόν σου.

Hat Jesus V. 22 in Bezug auf das göttliche Gebot *οὐ φον.* die Liebespflicht eingeschärft, gemäss welcher sein Jünger auch vor den verborgensten Anfängen des Hasses in seinem eigenen Herzen gegen seinen Bruder sich hüten müsse, so geht er V. 23. 24 auf die andere Seite der Liebespflicht über, gemäss welcher sein Jünger auch die ersten Anfänge des Hasses in dem Herzen seines Bruders dämpfen und bekämpfen müsse. Der Zusammenhang mit V. 22 liegt somit auf der Hand, ebenso der Fortschritt des Gedankens; der Verdacht, den selbst Neander (s. Meyer und Tholuck z. d. St.) gegen die Ursprünglichkeit unserer Verse geäussert hat, ist daher durchaus grundlos und willkürlich. Es handelt sich hier nicht um den Fall Mc. 11, 25: *προςευχόμενοι ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος*, sondern umgekehrt um den Fall, dass dein Bruder Etwas gegen dich hat; das ist überdies eine andere Wurzel des Hasses, als das *ὀργίζ.* V. 22, nicht, wie dieses, der Affect des Zornes, sondern die dauernde unausgesprochene Missstimmung, die stille Unzufriedenheit, der geheime Groll. Weil von der Pflicht der Jünger Jesu die Rede ist, die Anfänge des Hasses in dem Herzen des Bruders zu entfernen, so ist der Streit der Exegeten (siehe Tholuck) gegenstandlos, ob der *ἀδελφός* oder der *σύ* die Schuld des Zerwürfnisses trage; in letzterem Falle ist die von Jesu eingeschärfte Versöhnungspflicht doppelt dringend, aber auch der erstere Fall ist keineswegs ausgeschlossen; — ob du Aergerniss gegeben oder nicht gegeben hast, genug, dass dein Bruder Aergerniss an dir genommen hat (vgl. Bleek). Es leuchtet ein, dass es, um dieser Liebespflicht zu entsprechen, eines zarten und auf das Feinste reagirenden Gewissens bedarf, welches selbst den Jüngern Jesu in ihrem Verhältniss selbst gegen Mitjünger nur auf den religiösen Höhepunkten ihres Lebens eignet[1]). Das ist der Grund, wesshalb Jesus diese Liebespflicht einerseits auf den *ἀδελφός* beschränkt, denn vorzugsweise hier ist es offenbar, wie *ἀδελφός* durchaus nicht mit *ἄνθρωπός τις* zu verwechseln ist; gegen die Menschen überhaupt oder auch nur gegen die Menschen, mit denen man zusammenlebt, ist das Gebot völlig undurchführbar, es ist auch widersinnig, da

---

[1]) Ph. Matth. Hahn a. a. O. bemerkt: „Hier lernen wir auch, wie man umkehren solle und könne, wenn man sich verirrt hat, wie nicht jeder Fehler und Abweichung von der Lehre Jesu Einen unwiderruflich der künftigen Todesstrafe unterwerfe“.

die Menschen des *κόσμος* wider die Jünger Jesu als Jünger, um Jesu willen, Etwas haben und haben müssen (vgl. oben zu V. 11. 12). Andererseits leitet Jesus aus jenem Grunde diese Liebespflicht ein durch: *ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*. Es ist der Moment gemeint, wo der Opfernde sein Opfer zum Altar hinzuführt, damit es der Priester darbringe; denn *ἐπί*, an sich auch = auf den Altar, heisst hier (so alle neueren Ausleger) zum Altar, weil das Darbringen auf dem Altar vom Priester geschah. Eine bestimmte Art des Opfers ist nicht ins Auge gefasst; *θυσιαστήριον* ist überhaupt = *ara*, *altare*, מִזְבֵּחַ, ohne Beisatz vorzugsweise der Brandopferaltar (Lev. 11, 51), auf welchem sowol die Brandopfer, als die Dankopfer, die Sündopfer, als die Schuldopfer dargebracht wurden; und ebenso ist der Ausdruck *τὸ δῶρόν σου* (קָרְבָּן) zu allgemein, als dass sich daraus auf ein besonderes Opfer schliessen liesse. Selbstverständlich ist der Sinn der Worte nicht: wenn du im Begriff zu opfern dessen eingedenk wirst, so hast du die genannte Pflicht; wenn du aber zu anderen Zeiten dessen eingedenk wirst, so bist du derselben überhoben[1]; aber auch der Sinn ist fernzuhalten: wenn du im Begriff zu opfern dessen eingedenk wirst, so sollst du dein Opfer bis nach vollbrachter Versöhnung aufschieben; wenn du dagegen dessen nicht eingedenk wirst, so magst du mit gutem Gewissen dein Opfer vollbringen; denn um eine Vorschrift, was die Jünger in dem oder jenem Falle bei der Darbringung des Opfers zu thun haben, handelt es sich hier nicht.

Von der Darbringung des Opfers nimmt Jesus den Fall, weil dann die religiös-sittliche Verfassung des Jüngers Jesu von der Art ist, dass sowol die in der alltäglichen Gemüthsstimmung so leicht erschlaffende Aufmerksamkeit und Rücksicht auf die brüderliche Gemeinschaft erwacht, als auch die sonst leicht übersehene zarte Liebespflicht gegen den Bruder ihm zum Bewusstsein kommt. Tritt die Seele anbetend in das Heiligthum, Versicherung der Versöhnung und Frieden suchend, so wird mehr als je die gestörte Leibesgemeinschaft mit dem Bruder empfunden, und wenn irgend wann, so tritt dann die Erinnerung auf: *ὅτι ὁ ἀδ. σου ἔχει τι κατὰ σοῦ.*[2]

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Non tum demum necessaria dicitur esse reconciliatio; nam τὸ ibi indicat, etiam prius recordari fas esse; sed hoc dicitur, quidquid agis, vel si res optima, sanctissima et maxime necessaria iam suscepta sit, omnia relinque, dum reconciliatus sis. Peccant, qui non nisi tum, quum S. Coenam accepturi sunt, cum fratre transigunt*“.

[2]) Bengel ad h. l.: „*Maxime tamen necessaria est reconciliatio, et maxime urgens in conscientia recordatio, rem divinam facturis. Inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum*“. —

Diesen zarten und innigen Gewissensregungen ist sofort willig zu gehorchen, so willig, dass selbst die Störung und Unterbrechung der heiligen Handlung dabei nicht ins Gewicht fällt, wenn nicht der Opfernde ein Kains-Opfer bringen will und mit einem Bann auf dem Gewissen dahingehen[1]).

Daher die Aufforderung V. 24: *ἄφες ἐκεῖ . . . καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου.*

Es ist die Frage, ob *πρῶτον* zu *ὕπαγε* (so Meyer) oder zu *διαλλάγηθι* (so Tholuck) gehöre; dass es grammatisch sowol zu dem Einen als zu dem Anderen gehören kann, ist von Tholuck nachgewiesen. Gewiss ist Meyer gegen Tholuck zuzugeben, dass *ὕπαγε* mit folgendem Imperativ an manchen Stellen, freilich nicht an den von Meyer citirten Mt. 18, 15; 19, 21, wohl aber z. B. 8, 4, mehr ist als Interjection: *age* = wohlan!, nämlich = *abi*, wie auch an unserer Stelle; obgleich Tholuck darin das Richtige hat, dass nicht *ὕπαγε* — denn „das nicht zu scheuende auffallende Sichentfernen aus dem Tempel" ist wol von Meyer eingetragen —, sondern *διαλλάγηθι* der Hauptbegriff sei. Das Natürlichere ist es gewiss, grammatisch das *πρῶτον* mit *ὕπαγε* zu verbinden; aber *ὕπαγε* und *διαλλάγηθι* bilden nur die eine Vorstellung: gehe zuerst hin, dich zu versöhnen, (so Bleek). Die Behauptung Tittmanns, dass *διαλλάσσειν* auf eine wechselseitige, *καταλλάσσειν* auf eine nur einseitige Feindschaft schliessen lasse, ist jetzt wohl durch Tholuck und Fritzsche abgethan; *διαλλάσσειν τινά τινι* heisst versöhnen, eine Sinnesänderung zwischen Zweien stiften; im Medium — und der Aor. pass. wird oft in medialer Bedeutung gebraucht —: sich versöhnen mit, sich ändern in Bezug auf einen Anderen. Uebrigens ist es beachtenswerth, dass Jesus, obgleich es sich um das Versöhnen des grollenden Bruders, um seine Befreiung von den Anfängen des Hasses, handelt, nicht, wie zu erwarten wäre, sagt: *διάλλαξέ σοι τὸν ἀδ. σου*, sondern *διαλλάγηθι* (versöhne dich oder werde [durch dich] versöhnt) *τῷ ἀδ. σου*, welche Form der versöhnenden Handlung die nähere Bestimmt-

---

Tholuck z. d. St.: „Ungezwungen wurde in der christlichen Kirche das hier Gesagte auf die christlichen Verhältnisse übertragen, und indem, was vom Opfer gesagt ist, auf das Abendmahl angewendet wurde, entstand die schöne Sitte des gegenseitigen Vergebungsactes unter christlichen Familiengliedern vor dem Genuss des Heiligen Abendmahls". Vgl. Bleek z. d. St. S. 262.

[1]) Menken a. a. O. S. 160 ff.: „Die Eindrücke der Wahrheit erlöschen so bald, und das Aufschieben des Guten, woran wir uns durch den guten Geist Gottes erinnert und wozu wir uns schnell und stark gedrungen fühlen, ist gefährlich. Wer auf solche Stimmen und Triebe in seinem Innern nicht achtet, der ist nicht treu u. s. w.". — Vgl. auch die schönen Worte von Ph. Matth. Hahn a. a. O. S. 38 ff.

heit giebt, dass sie dem Aufgeforderten zu Gute kommt; das *τι*, welches dein Bruder wider dich hat, wird, solange du es nicht durch dein Versöhnen entfernt hast, dich belasten, dir eine Schuld, als Unterlassung heiliger Liebespflicht, sein: *reconciliare, ut Deo reconcilieris*, sagt Bengel ad h. l. (vgl. Mt. 6, 14. 15; 1. Tim. 2, 8). Ist diese Versöhnung geschehen: *τότε ἐλθὼν πρόςφερε τὸ δῶρόν σου* — nicht nur, wie die meisten Ausleger darüber hinweggleiten, in dem Sinne: Du magst dann kommen und deine Gabe opfern, sie wird Gott wohlgefällig sein, sondern auch in dem Sinne, den Stier a. a. O. S. 140 ff. richtig hervorhebt: „Das Opfern soll auch nicht etwa unterbleiben. Damit wehret der Herr nach der anderen Seite jedem Tugend-Pharisäerthum, das eben so fälschlich Nächstendienst über Gottesdienst setzet und bei vermeinter Menschenliebe dieselbige nicht noch Gotte darzubringen nöthig findet“.

c. V. 25. 26.

Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ. (26.) *ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.*

Es ist das Bild eines bürgerlichen Gerichtsverfahrens, welches Jesus zur Fortführung und zum Abschluss seiner Erörterungen benutzt. Zunächst das Bild selbst. Es handelt sich da um einen Streit zwischen Mein und Dein, um das Verhältniss des Schuldners zum Gläubiger; *ἀντίδικος* ist die Bezeichnung dessen, der auf einem von dem deinigen verschiedenen Rechtsboden steht, das juridisch-technische Wort für jeden der beiden Klageführenden (von den Rabbinen später aufgenommen: אַנְטִידִיקוֹס vgl. Tholuck und Bleek). Hier ist der *ἀντίδ.* augenscheinlich der Kläger, welcher mit seiner Klage im Rechte ist und, falls es zur richterlichen Entscheidung kommen wird, jedenfalls Recht wider dich bekommen wird. Da ist es nun ein Gebot der Klugheit, auf diese richterliche Entscheidung es nicht ankommen zu lassen, sondern vorher die Sache ins Gleiche zu bringen, d. h. *εὐνοῶν*: wohlgesinnt, im Gegensatz zum rechthaberischen, sich auf das vermeinte eigene Recht steifenden

---

V. 25. Die Stellung von *μετ' αὐτοῦ* vor *ἐν τῇ ὁδῷ* mit ℵBDL 6 Min. 6 It.-Codd., 2 syr., kopt., arm., äth. Vs. u. s. w. — gegen den T. R., welche *μετ' αὐτοῦ* mit EKMSUVΓΔΠ u. s. w. nach *ὁδῷ* stellt. — Der T. R. hat mit DEKLMSUVΓΔΠ, den meisten It.-Codd., der Vulg., 2 syr., kopt., sah., goth. Vs. u. Hier. nach *ὁ κριτής*: *σε παραδῷ*, welche Worte fehlen bei ℵB 4 Min., 1 It.-Cod., der arm. u. äth. Vs., bei Carpoc., Iren., Chrys., Hil., Am.

Sinne, zu sein. Die Sache hat Eile, daher ταχύ = schnell, bald, aus dem Grunde, weil Beide sich bereits auf dem Wege zum Richter befinden, und während des Ganges dahin die Sache abgemacht werden muss; denn die Worte ἕως ὅτου eig. = bis dahin, dass du auf dem Wege bist, sind nicht mit Meyer zu erklären vom Ausharren in der Versöhnlichkeit: auch dann noch, wenn du mit ihm schon auf dem Wege zum Richter bist, sondern mit Bleek: so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist, indem vorausgesetzt wird, dass sie auf dem Wege zum Richter sich befinden. Wird die Sache nicht vor der Ankunft am Richterstuhl bereinigt, so wird das Verhältniss eintreten, dass der Widersacher dich dem Richter übergiebt, der Richter aber — weil deine Verurtheilung unvermeidlich ist — dem Diener (ὑπηρέτης = πράκτωρ: *executor*), und du wirst in einen Kerker (φυλακή) geworfen. Ist dies aber geschehen, so wirst du gewiss von dort nicht herauskommen (οὐ μὴ ἐξέλθῃς — über οὐ μή mit folgendem Aor. II conj. vgl. oben zu V. 20), bis du den letzten κοδράντης bezahlt hast. Also bereinigt werden muss die Differenz; entweder vorher gütlich, oder nachher gezwungener Weise, *tertium non datur.* — Das von Jesu gebrauchte Bild des richterlichen Verfahrens lässt sich sowol aus der attischen und römischen, als aus der jüdischen Praxis erklären; besonders nach dem jüdischen Rechte (vgl. Tholuck z. d. St.) durfte keine Anklage vom Richter gehört werden ohne Beisein des Beklagten. Eine strengere (sadducäische) Partei der Richter hielt jeden richterlichen Sühneversuch für sündlich; war demnach einmal eine Klage angebracht, so war jeder spätere Vergleich unmöglich[1]). Zu κοδράντης = *quadrans* ist zu bemerken, dass nach Winer: Real-W. s. v. Geld diese Münze = $^1/_4$ As, ein As aber = $^1/_{10}$, später = $^1/_{16}$ Denar war; da nun nach Winer a. a. O. s. v. Denar 100 Denar = 20 Thlr. 22 Gr. C.-M., oder 62 Mk. 75 Pf. betragen, so ist ein Denar = 0,63 Mk., ein As = 0,06 Mk., später = 0,04 Mk., und ein *Quadrans* oder κοδράντης = 0,015 Mk., später = 0,01 Mk. oder = 1,5 Pf., später = 1 Pf.

Dass Jesus hier in einem Bilde redet, dass er also seine Ermahnungen wider die Lieblosigkeit nicht mit der Aufforderung schliesst, gutwillig die Geldschulden zu bezahlen, damit man nicht in den Schuldthurm komme, versteht sich doch so sehr von selbst, dass die entgegengesetzte Meinung des Chrys., Hier., Zwingli und Dr. Paulus in der That einer Widerlegung nicht werth ist. Wie Bleek aber die bildliche Ausführungsweise für

---

[1]) Vgl. Sam. Mayer: „Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer“ Bd. I, § 68, S. 250 ff.

sehr unnatürlich halten kann, ist uns nicht recht begreiflich. Dass unter dem Bilde von Geldschulden über Sünden gehandelt wird, ist in der Heil. Schrift, im Besonderen im Munde Jesu vgl. Lc. 7, 36 ff.; Mt. 18, 23 ff. doch nichts Ungewöhnliches; und dass die Pflicht der Versöhnlichkeit und Liebe unter dem Gesichtspunkt einer Klugheitsregel eingeschärft wird, ist doch in der Heil. Schrift weder auffallend noch schwierig, wie Bleek meint; hat doch der Herr seine Bergrede selbst Mt. 7, 24 ff.; Lc. 6, 47 ff. mit Hervorhebung dieses Gesichtspunktes geschlossen, und derselbe tritt überall im Neuen Testamente hervor, wo die Sünde in Beziehung zu dem Gerichte Gottes gesetzt, wo zur Tugend ermahnt wird, um dem Gerichte Gottes zu entgehen.

Unsere Verse 25. 26 sind eine Zusammenfassung dessen, was Jesus V. 22—24 als heilige Liebespflicht seinen Jüngern eingeschärft hat, und zwar unter dem neuen Gesichtspunkte der Klugheit, der vorsichtigen Sorge für das eigene Wohl, und die Hinweisung auf das kommende Gericht Gottes wird von Jesu als Motiv zu der von Ihm geforderten Handlungsweise der Seinen benutzt. In dem Bilde wird vorausgesetzt, dass der *ἀντίδικος* das Recht auf seiner Seite habe, oder besser: dass du gegen ihn im Unrecht und in Verschuldung bist. Dies ist auch in der That der Fall, ob du nun darüber verklagt bist, dass du nach V. 22 wider ihn des *ὀργίζεσθαι* dich schuldig gemacht habest, oder darüber, dass er nach V. 23. 24 wider dich Etwas gehabt habe, was du nicht beseitigt hast — in jedem Falle hast du dich wider ihn, wie das V. 22—24 dargelegt ist, versündigt, somit gehst du in jedem Falle deiner Verurtheilung durch den Richter entgegen. Dass der *ἀντίδικος* in Beziehung auf dich in derselben Lage ist, wie du in Beziehung auf ihn, ändert in der Sache Nichts. — Beide befinden sich, solange sie noch mit einander in diesem Leben wandeln, auf dem Wege zum Richter; der Richter ist Gott, und vor den Richterstuhl Gottes werdet ihr treten am Tage des Gerichtes. Dem Gerichte Gottes wirst du entgehen dadurch, dass du *εὐνοῶν* bist deinem Widersacher, dass du also das gestörte Liebesverhältniss zu ihm wieder herstellst. Thue das bald, *ταχύ*;[1]) denn geschieht dies nicht, so erfolgt unvermeidlich die Verurtheilung; der Richter, Gott, übergiebt dich dem *ὑπηρέτης* — nach Mt. 13, 41 ff. auf die Engel zu deuten — und du verfällst der *φυλακή*, woher du nicht

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Tarda est superbia cordis ad deprecandum et satisfaciendum*". Calvin ad h. l.: „*Unde enim omnes iniuriae, nisi quod singuli nimium tenaces sunt sui iuris? hoc est, suis commodis cum aliorum damno nimis sunt addicti? Omnes enim fere excaecat perversus sui amor, ut sibi in pessimis causis blandiantur* etc.".

herauskommen wirst, bis deine Schuld vollkommen bezahlt, deine Sünde vollkommen gesühnt ist[1].

Eine grosse Schwierigkeit hat die Frage, ob mit dem *ἕως ἂν ἀποδῷς τ. ἔσχ. κ.* die Möglichkeit des Bezahlens nach der Verurtheilung gesetzt sei, oder ob der Ausdruck als Formel der Unmöglichkeit gebraucht sei, ebenso Mt. 18, 34; d. h. ob unter dem Gerichtsspruch der des letzten definitiven Gerichtes am Ende der Tage, oder der eines vorläufigen Gerichtes, welches unmittelbar nach dem Tode stattfinde, ob unter der *φυλακή* der Ort der ewigen Verdammniss, oder der Ort eines Zwischenzustandes zu verstehen sei. Zunächst bemerkt Bengel: Beiträge z. d. St. mit Recht: „wenn es eine *absoluta aeternitas* wäre, könnte es nicht so gesagt werden, auch nicht *comparative*: denn es wären eben doch *plagae infinitae*"; *ἕως ἂν* weist eben auf einen Termin hin[2], denn nach den Zeitpartikeln wird *ἂν* sequ. conj. gesetzt, wenn eine objectiv mögliche Handlung, ein Fall, der eintreten kann und wird, von dem es aber unbestimmt ist, wann (wie oft) er eintreten wird, zu bezeichnen ist, vgl. Winer: Gramm. S. 275 ff. Da nun dieses Terminsetzen doch nicht nothwendig weder a. u. St. noch Mt. 18 von dem angewendeten Bilde gefordert ist, daher nicht zur blossen Staffage gerechnet werden kann, so ist in dem Gebrauche der Terminformel eine Absicht zu vermuthen, nämlich die, die Möglichkeit einer Befreiung offen zu lassen. Auch auf *φυλακή* kann man sich, wie Olshausen (siehe Tholuck) thut, berufen; denn wenn es auch 1. Petri 3, 19 und Apoc. 20, 7, wo es in eschatologischem Sinne vorkommt, nach Güder (siehe Tholuck) nur der locale Ausdruck für das Gebundensein der Wirksamkeit ist, entsprechend der Bedeutung von *φυλακή* = Gefängniss, so wird doch die ewige Verdammniss nie unter der Vorstellung einer gebundenen Wirksamkeit dargestellt. Da ferner in den sonstigen Reden Jesu eine directe Lehre von einem Zwischenzustand nachweisbar[3] ist; da ebenso den Zeitgenossen Jesu ein Zwischenzustand der Verstorbenen, eine Scheidung zwischen Gerechten

---

[1] Bengel: das Neue Testament u. s. w. z. d. St.: „der letzte Pfennig. Eine von den betrüglichen Maximen des alten Menschen ist, wann man in der Sicherheit sagt: Gott nehme es nicht genau. Ja er nimmt es auf das genaueste, wo keine Vergebung dazwischen kommt. Durch die Vergebung werden die grössesten Summen geschenket; sonsten aber gehet es auf das Genaueste. Der äusserste Geitz bei den Menschen nimmt es nicht so genau, als die göttliche Gerechtigkeit es nimmt, von Rechtswegen, darnach richte dich".

[2] Dies urgirt auch Ph. Matth. Hahn a. a. O. S. 40 ff.

[3] Vgl. über den Zwischenzustand überhaupt u. A. Oertel: „Hades" 1863 S. 6 ff. 74 ff.; H. W. Rinck: „Vom Zustande nach dem Tode" 2. Aufl. 1866, S. 28 ff.; in den Reden Jesu R. Rothe: Dogmatik Bd. III, S. 308 ff.

mit vorläufiger Seligkeit und Ungerechten mit vorläufiger Qual keineswegs fremd war (vgl. Schürer a. a. O. S. 564 ff.: „die messianische Hoffnung"), so ist der sichere Sinn des Wortes Jesu mindestens der, dass auf Jeden, der nicht *εὐνοῶν* ist *τῷ ἀντιδίκῳ*, ein göttliches Gericht wartet, unter welchem derselbe gebunden sein wird, bis Alles ins Gleiche gebracht ist; die Möglichkeit, dass dieses geschehe, wird durch den Wortlaut nicht ausgeschlossen, dagegen die Schwierigkeit, dass es geschehe, ebenso deutlich hervorgehoben.

[Eine Parallele zu Mt. 5, 25. 26 mit nur geringen Abweichungen findet sich Lc. 12, 58. 59. „Obschon es nicht an geistreichen Versuchen fehlt, die verschiedenen Redeelemente von Lc. 12 so zu verbinden, dass darin ein logischer Zusammenhang sichtbar wird (u. A. Olshausen[1]), Stier, Lange), so hat doch in unseren Augen die Ansicht grössere Wahrscheinlichkeit, dass dieses ganze Kapitel einen chrestomatischen Charakter zeige, m. a. W. dass Lc. hier verschiedene Ermahnungen und Warnungen des Herrn neben einander stelle, die eigentlich, nach den andern Evangelisten, wenigstens theilweise bei ganz andern Gelegenheiten vorgetragen wurden." So van Oosterzee in s. Comm. zum Evg. d. Lc. S. 193: „Uebersichtliches". Gerade so urtheilt schon Calvin ad Mt. 5, 25 über das Cap. des Lc.: *„epitome ex variis Christi sententiis colligitur"* — und diese Ansicht scheint auch uns (gegen Bleek, Holtzmann: Die synopt. Ev. S. 229 u. A.) die richtige zu sein. Durch V. 57 ist ja allerdings ein gewisser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden angebahnt. Jesus hat dem Volke den Vorwurf gemacht, dass es die Gestalt der Erde und des Himmels in willkürlicher Weise (*ἀφ' ἑαυτῶν*) zu prüfen sich unterfange, aber diesen Zeitlauf nicht prüfe; wie es sich dem Zeitlauf, den Zeichen der Zeit, dem Messias und seiner Wirksamkeit gegenüber verhalte, so auch ihren persönlichen Pflichten „zu prüfen, was recht ist" gegenüber. Ein einzelnes Beispiel davon soll V. 58 und 59, eben die Parallele zu unserer Stelle sein —, dessen Wahl jedoch nur durch die Herübernahme aus dem Zusammenhange unserer Stelle erklärlich sein dürfte. Denn dass, wie Meyer, ebenso F. Godet in s. Comm. zum Evang. des Lc., erklären, unter der von Jesu geforderten Abfindung mit dem *ἀντίδικος* die Busse (zur Theilnahme am Messiasreiche, wovon V. 56 die Rede gewesen sei), und unter dem *ἀντίδικος* demgemäss Gott zu verstehen sei, beanstanden wir auf das Entschiedenste. Was sollte dann unter dem *ἄρχων*, zu dem du

[1]) Uebrigens schon Schleiermacher: Ueb. d. Schr. d. Lc. 1817, S. 182 ff. 187 ff.

mit deinem ἀντίδικος gehest, was sollte unter dem κριτής zu verstehen sein? Meyer meint, das sei nicht zu deuten, es gehöre nur zur Staffage des Bildes; Godet sagt muthig: „In der Anwendung ist Gott zugleich Kläger, Richter und Gerichtsdiener; das erste durch seine Heiligkeit, das zweite durch seine Gerechtigkeit, das dritte durch seine Macht. Oder hätte man in dem Gläubiger Gott, im Richter Jesus, in den Gerichtsdienern die Engel zu sehen (Mt. 13, 41)?" — Durch solche Erkläruugen wird jedoch sehr wenig erklärt, nur der Beweis wird dadurch geliefert, dass man auf irriger Fährte ist. — Wir haben in der Lc.-Stelle demnach nur bis auf kleine Verschiedenheiten in der wörtlichen Fassung dasselbe Redestück wie Mt. 5, 25. 26, welches daher auch dieselbe Erklärung fordert: „Da du nämlich hingehst mit deinem Widersacher zum Oberherrn (ἄρχων = rechtmässige Ortsbehörde), so gieb dir auf dem Wege Mühe (δὸς ἐργασίαν Latinismus = *da operam*), von ihm loszukommen, damit er dich nicht einmal (ποτε) hinschleppe zum Richter (κριτής, dieselbe Person wie ἄρχων) und der Richter dich übergebe dem Beitreiber (πράκτωρ = *exactor*; nach Meyer [unter Anführung von Boeckh: Staatshaushalt der Athener I, 167] der Beitreiber der Gerichts- und Strafgelder in Athen; nach v. Oosterzee auch eine gesetzlich angestellte Person bei den römischen Gerichten; Mt. 5, 25 nennt ihn allgemein: ὑπηρέτης), und der Beitreiber werfe dich ins Gefängniss; ich sage dir: nicht wirst du von dort herauskommen, bis du auch den letzten Scherf (λεπτής = ½ κοδράντης) bezahlest".}

4. Mt. 5, 27—32.

a. V. 27—30.

1. V. 27. 28.

Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. (28.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.*

Die oben gegebene Darlegung über das Verhältniss der oppositionellen Erklärungen Jesu zu den von ihm angeführten

---

V. 27. ἐρρέθη mit ℵKLMSUΔΠ** u. s. w. ἐρρήθη haben BDEVΓΠ* u. s. w. — Der T. R. hat mit LMΔ u. a. mehrere It.-Codd., Vulg., 2 syr. Vers. u. Eus. Chr. Iren. den Zusatz τοῖς ἀρχαίοις, welcher bei ℵBDEKSUVΓΔ u. s. w. der goth., 1 syr., der kopt., arm., äth. Vers., Or. Cyr. u. s. w. fehlt.

V. 28. βλέπων mit ℵBDELMSUVΔΠ u. mehreren K.-V. V., während K, mehrere Min., mehrere K.-V. V. ἐμβλέψας haben, Andere ἐμβλέπων, Thphil. ἰδών. Nach ἐπιθ. fügen BDEKLSUVΓΔΠ und mehrere K.-V. V. αὐτήν hinzu (ebenso die Ausgaben von Scholz, Lachm., Tschdf. [v. 1859]); der T. R. hat αὐτῆς mit ℵ^b M u. A. It. Vulg. und mehreren K.-VV., während jeder Beisatz fehlt bei ℵ* 236 Clem. Or., Quaest. antioch., Chrys., Isid., Tert. (auch bei Tschdf. ed. VIII). — Statt αὐτοῦ hat nur B ἑαυτοῦ, welche L. A. Lachm. aufgenommen hat.

Citaten wird im Besonderen gerechtfertigt durch das zweite Wort (V. 27), welches Jesus V. 28—32 in zwei Absätzen (V. 28—30 und V. 31. 32) beleuchtet. Das von Jesu citirte Wort: *οὐ μοιχεύσεις*[1]) ist das sechste Wort oder das fünfte Gebot des Dekalogs Ex. 20, 14 (LXX; im Hebr.: לֹא תִּנְאָף) ohne jeglichen Zusatz. Die Antithese Jesu (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) kann somit nicht gegen eine pharisäische Satzung gerichtet sein, sondern nur gegen das alttestamentliche Gesetzeswort selbst, aber auch nicht gegen dieses Wort an sich — denn dann müsste die Antithese lauten: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι μοιχεύσετε* —, sondern gegen eine Auffassung, welche die Tragweite dieses Wortes auf seinen Buchstaben beschränkt, also gegen die pharisäische Auffassung. Diese besteht nun darin, dass eine Verletzung des in Rede stehenden Gebotes nur dann anerkannt wurde, wenn einerseits der Mann oder das Weib bereits anderweitig, sei es durch eheliches Verlöbniss oder durch vollzogene Ehe gebunden war, und wenn andererseits die vollzogene Thatsünde vorlag. Gegen Beides richtet sich das Wort Jesu, indem es die im alttestamentlichen Gebote erwähnte Sünde auf ihre Wurzel, die im Herzen ist (vgl. Mc. 7, 20 ff. u. Parall.), verfolgt, und bereits das *βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι γυναῖκα* als Sünde des Ehebruches darstellt. Auch der Talmud und die Rabbinen haben ähnliche Aussprüche vgl. Tholuck zu d. St.; doch bemerkt Tholuck mit Recht, dass diese Aussprüche im besten Falle als prophylaktische Regeln zur Bewahrung vor der Thatsünde sich charakterisiren, welche allein gefürchtet sei; daher denn auch Worte wie die Abarbanels ad Ex. 20: „Viele sind der Meinung, dass Gedanken des Herzens nicht sündlich sind, ausser in Sachen des Götzendienstes“, oder tract. Kidduschim fol. 40, 1: „Den bösen Gedanken rechnet Gott nicht als That an“.

In seinem Ausspruch bewegt sich Jesus durchaus auf den Spuren des alttestamentlichen Gesetzes selbst, welches in dem zehnten Worte (dem neunten Gebote) des Dekaloges durch das doppelt wiederholte לֹא תַחְמֹד (*οὐκ ἐπιθυμήσεις* LXX vgl. Röm. 7, 7) die Sünden auf ihren Grund, die Gesinnung des Herzens, zurückführt und dabei ausdrücklich das Weib des Nächsten berücksichtigt. Doch über diesen Ausspruch des Alten Testa-

[1]) *Μοιχός, μοιχεύειν* (vgl. G. Curtius: Griech. Etymologie I, S. 163) kommt her von der Wurzel *μιχ* in *ὀ-μιχ-έω, ὄ-μιχ-μα, ὀ-μίχ-λη*, sanskrit.: *mih* = *effundere* (*mîhas* = *urina, mîghas* = Wolke), lat. *mingo*, angelsächs. *mîge* (wozu zu vergleichen das in Norddeutschland an vielen Orten noch gebräuchliche plattdeutsche: migen), goth.: *maih-stus* = Mist, altslav.: *mĭgla* = Nebel. Das betreffende geschlechtliche Verhalten wird dadurch als etwas Obscönes und Beschimpfendes dargestellt.

ments geht Jesus im wahren πληροῦν des Gesetzes noch einen Schritt hinaus, indem dort, wie aus der Nennung der Objecte hervorgeht, ἐπιθυμεῖν mit dem Zweckbegriff des dauernden Besitzes verbunden erscheint, hier dagegen in specifischer Bedeutung steht (siehe unten), indem ferner dort das ἐπιθυμεῖν als Status der Lüsternheit genommen ist, hier als βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι (siehe unten) verurtheilt wird, und endlich indem hier nicht so wie dort das Wort nicht auf das Weib des Nächsten beschränkt werden darf. Denn unter der γυνή, von welcher Jesus spricht (ὁ βλέπων γυναῖκα), ist nicht bloss eine verheirathete Frau (wie Tholuck will und Bleek), sondern überhaupt eine Person weiblichen Geschlechtes zu verstehen (so Meyer); denn schon der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes verbietet es, die Bedeutung des Wortes γυνή auf das verheirathete Weib zu beschränken. Mag auch die Verbindung ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος 1. Cor. 7, 34 genügen, um ἡ γυνή unmissverständlich als verheirathetes Weib zu bezeichnen, so sind doch die Stellen, in denen es, wie hier, absolut steht (vgl. Lc. 1, 28; 2, 5; 7, 37 ff.; 10, 38; Mt. 26, 7 und Parall.; Joh. 20, 13 ff.; 1. Cor. 7, 1 ff. u. s. w.) hinlänglich beweisend, dass das Neue Testament das Wort γυνή durchweg als Bezeichnung des weiblichen Individuums überhaupt gebraucht, gleichviel ob von einer verheiratheten Frau oder von einer Jungfrau die Rede ist. Ebenso verhält es sich mit dem μοιχεύειν. Es ist ja mit Tholuck zuzugeben, dass das Neue Testament, wie die griechischen Classiker, μοιχεία und πορνεία neben einander gebraucht, also Beides unterscheidet, (so Mt. 15, 19; Mc. 7, 21 [nicht aber, welche Stelle Tholuck auch anführt, Gal. 5, 19, wo nach den besten Codd. μοιχεία zu streichen ist]; wie πόρνοι καὶ μοιχοί Hebr. 13, 4). Allein dem steht auf der anderen Seite gegenüber, dass im Alten Testament z. B. der Götzendienst Jerusalems und Samarias sowol als Ehebruch wie als Hurerei bezeichnet und diese Bezeichnungen nicht selten in der auffallendsten Weise (vgl. z. B. Hes. 23, 4 mit 5 ff.; dann V. 36 ff., V. 43 ff.) in unmittelbarer Verbindung durchaus *promiscue* gebraucht werden. Wenn auch ferner, wie Tholuck zu V. 32 bemerkt, das Wort πορνεία das Genus ausserehelicher Geschlechtsbefriedigung bedeutet und dann μοιχεία in sich mit begreift, so ist doch damit der Beweis nicht erbracht, dass μοιχεύειν, wenn es absolut steht und vor Allem wenn von der göttlichen Qualification der Sünde die Rede ist, das πορνεύειν nicht mit einschliessen sollte, zumal hier, wo, wenn der lüsterne Blick eines Mannes nur auf die Ehefrau eines Anderen von Jesu berücksichtigt wäre, zu γυναῖκα ein Beisatz wie ἄλλου τινός nicht entbehrt werden

könnte. Dass hernach V. 32, wo von der Entlassung einer Ehefrau und von der Heirath einer Entlassenen die Rede ist, das *μοιχᾶσθαι* eine engere Bedeutung gewinnen muss, liegt nicht in der Wortbedeutung, sondern in der Verbindung, in welcher es gebraucht wird. Mehr noch verbietet der Zusammenhang des Wortes Jesu die in Rede stehende Deutung; sollte *γυνή* hier als Gegensatz zu *παρθένος* zu nehmen sein, so würde Jesus das *βλέπειν παρθένον πρὸς τὸ ἐπιθ. αὐτήν* nicht unter das *μοιχεύειν* rechnen, während das *βλέπειν ἑαυτοῦ γυναῖκα* darunter gerechnet werden müsste. Das Wort Jesu bezieht sich vielmehr auf Jeden, ob er bereits verheirathet ist oder nicht verheirathet (*πᾶς ὁ βλ.*)[1]), welcher anblickt ein Weib — sei sie nun Jungfrau, oder das Weib eines Anderen, oder sein eigenes Weib — zu dem Zwecke, sie zu begehren; das *βλέπειν γυν. πρὸς τὸ ἐπιθ. αὐτήν*, von wem es auch ausgehe und auf welches Weib es sich auch richte, ist eine Sünde wider das Gebot: *οὐ μοιχεύσεις*, wodurch selbstverständlich nicht ausgeschlossen wird, dass ein bestimmter Stufenunterschied hinsichtlich der Schwere der Sünde, sowol nach Massgabe dessen, ob der *βλέπων* Ehemann oder Junggeselle, als auch nach Massgabe des Verhältnisses besteht, in welchem die *γύνη* zu dem *βλέπων* sich befindet, letzteres in der Reihenfolge: eigenes Weib — Jungfrau — eines Anderen Weib. Denn das *ἐπιθυμεῖν* (im Classischen *cum gen.*, nur selten *cum acc.*, in den LXX durchweg *cum acc.* vgl. Tholuck, Bleek, Meyer z. d. St.), welches das Begehren in geschlechtlicher Lust zum Zwecke der Lust bezeichnet, wie *ἐπιθυμία* in Sap. 4, 12 (*ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας*); Sir. 18, 29 ff.; 23, 5; Röm. 13, 14; Tit. 3, 3; 1. Petri 1, 14; 4, 3 ist das unter allen Umständen Sündhafte, und das *βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθ.* bezeugt das Liebhaben dieses Sündhaften. Denn *πρός* hat im Neuen Testamente (vgl. Mt. 6, 1; 13, 30; 23, 5; 26, 12) verbunden mit einem solchen Infinitiv, welcher menschliche Handlungen bezeichnet, stets die Finalbedeutung, so dass das *ἐπιθυμῆσαι* nicht der unbeabsichtigte Erfolg, sondern der beabsichtigte Zweck des *βλέπειν* ist[2]), und *βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθ.*

[1]) Gegen Meyer z. d. St. Das Richtige bei Stier, a. a. O. S. 145: „Der Herr sagt ferner schlechthin: ein Weib (wenn es auch keines Andern Eheweib wäre) — und: ein Jeglicher (wenn auch selbst kein Ehemann)".

[2]) Bernh. Weiss in s. Abh.: „Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt". Theol. Stud. u. Krit. 1858, S. 50 ff. wendet dagegen ein, dass dies nicht der Anfang der Sünde, sondern die raffinirteste Ausübung derselben sei; er nimmt *πρός* = in Rücksicht worauf, in Gemässheit wovon wie Luc. 12, 47, also als präpositionelle Umschreibung des begehrlichen Blickes. Nach Weiss würde also schon mit dem *βλέπειν* das *ἐπιθυμῆσαι* gesetzt sein, während nach unserer Erklärung das *βλέπειν* dieses

nicht den unwillkürlich erwachenden Kitzel der Lust (dies an sich ist lediglich ein Leiden durch die Sünde), sondern die absichtliche innere Köderung der Lust bezeichnet (vgl. Hes. 6, 9; 23, 16; Hiob 31, 1; Prov. 23, 33; 2. Petri 2, 14 u. a. St.)[1]). Die Keuschheit in der Ehe predigt Jesus hier nicht weniger als die Keuschheit ausser der Ehe, und auch wer in der Ehe sein Weib ansieht, um sie als Mittel zur Befriedigung seiner geschlechtlichen Lust (vgl. Tob. 6, 18. 23; 8, 9 u. s. w.) zu gebrauchen, besser: zu missbrauchen, der hat das Heiligthum der Ehe entweihet und gegen sein Weib sich versündigt und auf gleiche Weise, ob auch nicht in gleichem Masse, sich gegen das Gebot *οὐ μοιχεύσεις* verfehlt, wie der, welcher eine andere weibliche Person zu demselben Zwecke ansieht[2]). Ist das *ἐπιθυμῆσαι αὐτήν* der Nerv der in Rede stehenden Sünde, das vor Gott Befleckende und Unheilige, so tritt allerdings das Object in zweite Linie; gleichwol ist es das Object, als gegen welches gerichtet die Sünde sich näher bestimmt; das *οὐ μοιχεύσεις* des Alten Testaments gehört der zweiten Tafel des Dekaloges an, und bezeichnend genug sagt Jesus: *ἐμοίχευσεν αὐτήν* (*μοιχ.* stets *cum acc.* des Objects = zum Ehebruch verführen, als Ehebrecherin behandeln, schänden) *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* —; im Herzen (vgl. oben zu V. 8 über *καρδία*) ist durch

---

erst erzeugen will; somit setzt die Erklärung von Weiss eine weitere Entwickelung der Sünde voraus, als die unserige.

1) Vgl. Luther a. a. O. S. 111: „Dass der Teufel nicht sollt konnen ins Herz schiessen mit bösen Gedanken und Lust, ist nicht möglich zu wehren. Aber da siehe zu, dass du solche Pfeil nicht stecken und einwachsen lassest, sondern bald wieder ausreissest und wegwerfest, und thuest, wie vor Zeiten ein Altvater hat gelehret, und gesagt: Ich kann nicht weheren, dass mir kein Vogel uber den Kopf fliege; aber das kann ich wohl weheren, dass sie mir nicht im Haar nisten, oder die Nasen abbeissen. Also stehet nicht in unsrer Macht, diese oder andere Anfechtung zu wehren, dass uns nicht Gedanken einfallen; wenn mans nur beim Einfallen bleiben lässet, dass man sie nicht einlasse, ob sie gleich anklopfen, und wehere, dass sie nicht einwurzeln, damit nicht ein Fursatz und Bewilligung draus werde. Aber nichts weniger ist es gleichwohl Sünde, doch in die gemeine Vergebung gefasset, weil wir nicht im Fleisch konnen leben ohne grosse Stuck von Sunden, und ein Jeglicher muss seinen Teufel haben".

2) Vgl. u. A. Augustin Conf. VI, 12: „*Neutrum enim nostrum* (scil. *Augustini et Alypii*), *si quod est conjugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat, nisi tenuiter* (offenbar einseitig die eheliche Gemeinschaft nicht berücksichtigend, vgl. R. Rothe: Theol. Ethik 2. Aufl. Bd. II, § 307). *Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat; illum autem admiratio capiendum trahebat. Sic eramus, donec tu, Altissime, non deserens humum nostrum, miseratus miseros, subvenires miris et occultis modis*". — Bes. aber Thiersch: „Ueber christliches Familienleben" 4. Aufl. 1859 S. 41 ff. 50 ff.

das βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθ. ἤδη (*iam, eo ipso:* Bengel ad h. l.) der Ehebruch vollzogen, und gegen das Weib, beziehungsweise gegen die weibliche Ehre der Keuschheit, ist gesündigt im Herzen[1]).

Dass das Wort Jesu ebenso sehr die Sünde des Weibes in ihrem ἐπιθυμεῖν ἄνδρα, wie die Sünde des Mannes in seinem ἐπιθ. γυναῖκα trifft, versteht sich von selbst. Dass Jesus davon besonders zu reden unterlässt, hat wol seinen Grund in der geschlechtlichen Individualität des Weibes, vermöge deren jede geschlechtliche Verfehlung desselben von Jedermann, auch von den pharisäischen Gegnern Jesu, um Vieles schärfer beurtheilt wird, als die entsprechende Verfehlung bei dem Manne, und das mit vollem Rechte[2]).

2) V. 29. 30.

Εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν. (30.) *καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.*

Nach Tholuck sagt Grotius zu dieser Stelle: *in hunc locum, ni valde animi fallor, multa congeruntur subtiliora quam ferat sermonis popularitas* — und in diese Gefahr wird mehr oder weniger jeder Ausleger gerathen, welcher der Ansicht der beiden Fritzsche nicht ist: *Iesum vere exstirpari oculum voluisse, quia tanta praecipiendi asperitas severo honestatis magistro belle convenit.* Tholuck nennt solche Strenge mit Recht absurd, da nach dem Ausreissen des rechten Auges das linke an dessen Stelle treten würde und nach dessen Ausreissen die Lust nach wie vor an der Stelle sitzen bleiben würde, die Christus recht wohl als den eigentlichen Sitz der Lust kennt, in der καρδία Mt. 15, 19. Aber auch die Auslegung, welche Tholuck vorzieht nach sorgfältiger Musterung aller möglichen und unmöglichen Erklärungen: selbst wenn dich dein rechtes Auge

---

V. 29. Statt βληθῇ haben D, die It.-Codd. *abcdg¹h,* die syr. (Cur.) und kopt. Vers.: ἀπέλθῃ.

V. 30. εἰς γέενναν ἀπέλθῃ mit ℵB, mehreren Min., den meisten Codd. der It., der Vulg., der syr. (Cur.) kopt. und äth. Vers., ebenso Orig. Lcif. u. s. w. — Die L.-A. des T. R. βληθῇ εἰς γέενναν haben EGKLMSUVΓΔΠ u. a. Cod. f der It., die goth., syr., arm. Vs. und Chrys.

---

[1]) Vgl. Erich Haupt a. a. S. 50.

[2]) Vgl. R. Rothe: Theol. Ethik 2. Aufl. Bd. II, § 305 ff.; Bd. V, § 1080 ff.

u. s. w. ärgerte, so reiss es aus — das ist aber ein Fall, der in Wirklichkeit nie vorkommen kann; er soll nur die äusserste Selbstverleugnung bezeichnen, das willige Opfern, auch des Unentbehrlichen und Liebsten, — kann nicht befriedigen, schon dem Wortlaute nach nicht, weil dann εἰ δὲ καί stehen müsste, und vor Allem weil die ganze Sentenz dann einen durchaus irreleitenden Sinn gewönne. Darin übrigens hat Tholuck (nach Bucer, Grotius u. A.) gewiss Recht, dass das εἰ δέ im Gegensatze zu einer verschwiegenen Einwendung steht, und hiervon ist in der Deutung auszugehen.

Welcher Art ist diese verschwiegene Einwendung? Es ist die naheliegende, dass die von Gott gesetzte Verschiedenheit der Geschlechter und der von Gott gesetzte Vereinigungstrieb der Geschlechter innerhalb der sündigen Menschheit, welcher auch die Jünger Jesu noch angehören, mit irgend einem Mass des ἐπιθυμεῖν verbunden sei. Vermöge jener göttlichen Ordnung bedarf der Mann des Verkehres mit dem anderen Geschlechte zur Ergänzung seiner sittlichen Individualität; leistet er auf diesen Verkehr Verzicht, so wird er auf die freie und allseitige Entfaltung seiner sittlichen Individualität und auf ein gutes Stück seiner Wirksamkeit nach aussen Verzicht leisten müssen. Unter Umständen wird nun dem, welcher, dem Gebote Jesu treu, vor dem μοιχεύειν durch das βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθ. bewahret werden will, nichts Anderes als dieser Fall übrig bleiben, also auf allen intersexuellen Verkehr, damit auch auf die Ergänzung seiner einseitigen geschlechtlichen Individualität und auf ein weites Feld seiner Wirksamkeit nach aussen Verzicht leisten zu müssen. Dieser Einwand liegt u. E. sehr nahe, wie uns heut zu Tage, so jenen ersten Hörern damals. Diesen Einwand erkennt Jesus an, und zugleich entkräftet er ihn V. 29. 30 durch die doppelte gleichnissartige Rede von dem Aergerniss gebenden rechten Auge und der Aergerniss gebenden rechten Hand. Er erkennt den Einwand an: denn Jesus gesteht zu, dass die sittliche Individualität des Mannes durch jenes gewaltsame Verzichtleisten auf die Dauer verkrüppeln werde; er entkräftet den Einwand durch den Hinweis darauf, dass ja nur die Wahl bleibe, entweder verkrüppelt erhalten zu werden oder unverkrüppelt verloren zu gehen; das Erste sei dem Zweiten weit vorzuziehen.

Was nun den Doppelspruch Jesu selbst betrifft, so geht aus dem Zusammenhange hervor, dass Jesus auf die Wahl des (rechten) Auges und der (rechten) Hand zunächst dadurch geführt worden ist, dass das (rechte) Auge und die (rechte) Hand die vornehmsten Organe, besser: die subjective Veranlassung zur Entstehung des ἐπιθυμεῖν sind. Aber nicht nur das sind

sie, sie sind auch zugleich (das rechte Auge und die rechte Hand), ob auch nicht die einzigen, so doch die vornehmsten und unentbehrlichsten (δεξιός vgl. Gen. 48, 14; 1. Sam. 11, 2; Sach. 11, 17) Organe des Menschen für seine Thätigkeit in der Welt überhaupt, der ὀφθαλμὸς δεξιός das vornehmste Organ der receptiven, die δεξιὰ χείρ das vornehmste Organ der executiven Thätigkeit[1]). Diese Organe können dergestalt die Veranlassung des ἐπιθυμεῖν werden, dass es sich an sie unlöslich anheftet, so dass der Mensch fortwährend durch sie „geärgert" wird (σκανδαλίζειν von σκάνδ-αλο-ν [σκανδάλη-θρο-ν], eigentlich = Stellholz, also σκανδαλίζειν τινά = Einen zum Gegenstande des Stellholzes machen, ihm Anstoss geben, ihm eine Ursache zum Fallen [von dem rechten Wege ab] sein), und von dem ἐπιθυμεῖν nicht anders befreit werden kann, als dadurch, dass er von jenen Organen sich scheidet (ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ — ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ). Selbstverständlich wird solche Operation für den Menschen schwere Einbusse involviren, er wird dadurch ein Krüppel, sowol seine receptive, als seine executive Thätigkeit wird dadurch freilich nicht aufgehoben, denn er hat ja noch das linke Auge und die linke Hand, wohl aber wird sie dadurch auf die Dauer beeinträchtigt und ohne Unterlass gehemmt sein.

Es fragt sich: was meint Jesus mit dem rechten Auge, was meint er mit der rechten Hand? Dass darunter nicht buchstäblich die körperlichen Glieder zu verstehen seien, ist schon oben dargelegt. Offenbar muss Jesus solche Organe unserer receptiven und executiven Thätigkeit im Auge haben, welche vermöge ihrer Natur eine Verwandtschaft mit dem ἐπιθυμεῖν haben, demnach bleibende, unter Umständen sogar unvermeidliche, Veranlassung zum ἐπιθυμεῖν sind. Wir meinen das Richtige zu treffen, wenn wir unter dem rechten Auge und der rechten Hand die geschlechtliche Liebe und den intersexuellen Verkehr, resp. die zu dieser Thätigkeit disponirten Seiten, oder die dazu geschaffenen Organe unseres inwendigen Menschen, verstehen[2]). Eine Verwandtschaft zwischen diesen an und für sich göttlich geordneten sittlichen Verhältnissen oder den dazu qualificirten Organen und dem

---

[1]) So schon Stier a. a. O. S. 146: „Das Auge ist sowohl das erste Aufnahme-Organ für den sinnlichen und doch schon geistigen Reiz, als auch der bestimmteste nächste Verräther der empfangenden Lust, welche die Thatsünde gebären will; die Hand ist das allgemeine Organ des Ausübens und Handelns".

[2]) Um alles Missverständniss nach der somatischen Seite hin zu vermeiden, verweisen wir auf das schon oben erwähnte Citat: R. Rothe: Theol. Ethik 2. Aufl. Bd. II § 305 ff.; Band V, § 1080 ff.

ἐπιθυμεῖν ist augenscheinlich vorhanden, ebenso ist gewiss, dass jene für das ἐπιθυμεῖν ein ständige Veranlassung und Reizung sein können; es dürfte auch unwidersprochen sein, dass die geschlechtliche Liebe und der intersexuelle Verkehr und deren Organe ein Hauptmittel aller Thätigkeit des Mannes, und zwar Beide sowol seiner receptiven wie seiner executiven Thätigkeit, sind, dass sie ihn befähigen, in unbeschränkter Weise in der Welt zu wirken und seine Lebenskräfte zu entfalten, dass hingegen, wenn der Mann dies Alles meiden muss, seine Thätigkeit in empfindlicher Weise beschränkt und seine sittliche Individualität auf empfindliche Weise in ihrer Entfaltung gehindert ist. Es können nun allerdings Fälle eintreten, wo der Mensch auf dem Wege der Selbstzucht und der Heiligung das ἐπιθυμεῖν dämpfen kann, ohne auf die geschlechtliche Liebe und den intersexuellen Verkehr zu verzichten, dass er also das rechte Auge und die rechte Hand von ihrem σκανδαλίζειν befreien kann, ohne sie abzuhauen resp. es auszureissen; andererseits aber sind, namentlich bei mangelnder Energie der sittlichen Anlage, die Fälle nicht selten — daher εἰ δέ (nicht ὅταν) = im Falle dass —, wo der Mensch dem stets sich regenden und stets gereizten ἐπιθυμεῖν nicht anders widerstehen kann als dadurch, dass er auf alle geschlechtliche Liebe und allen intersexuellen Verkehr ein für allemal verzichtet (ἔξελε αὐτόν — ἔκκοψον αὐτήν). Dieselbe Aufgabe als einziges Rettungsmittel finden wir auch in manchen anderen sittlichen Verhältnissen, wie z. B. für manchen zur Trunksucht geneigten Menschen eine Heilung seines Lasters nur dadurch möglich wird, dass er allem und jedem Genuss des Weines u. s. w. völlig entsagt; oder, um ein edleres Beispiel anzuführen, vgl. die Bemerkung Fr. W. Krummachers in seiner Selbstbiographie, dass er dem geliebten und mit Meisterschaft geübten Flötenspiel gänzlich entsagt habe, weil es drohte ihn gefangen zu nehmen und unverhältnissmässig bei ihm zu präponderiren. Geschieht nun dieses, so wird der Mensch zwar nicht auf alle receptive und executive Thätigkeit verzichten müssen, aber überall wird diese seine Thätigkeit gehemmt und beeinträchtigt sein, die vornehmsten Mittel dazu sind für ihn forthin unbrauchbar geworden; und nicht nur eine Hemmung seiner Thätigkeit, sondern auch die einseitige Ausbildung seiner eigenen sittlichen (geschlechtlich bestimmten) Individualität wird die Folge sein; diese wird nach einer Seite hin etwas Krüppelhaftes behalten. Aber was verschlägt es? Für ihn ist ja nur die Alternative da: entweder unter fortgehender Pflege der geschlechtlichen Liebe und des intersexuellen Verkehrs das ἐπιθυμεῖν fortgehend zu reizen, durch dasselbe seine gesamte sittliche Individualität zu vergiften und demselben zum Opfer

zu fallen (*ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν* [*εἰς γέενναν ἀπέλθῃ*] vgl. oben zu V. 22), oder der geschlechtlichen Liebe und dem intersexuellen Verkehre um der Gesundheit seiner sittlichen Individualität (um seiner Seele und seiner Seligkeit) willen zu entsagen, mag auch die Operation schmerzlich und von einem bleibenden partiellen Verluste begleitet sein[1]); dies Letztere frommt ihm mehr (*συμφέρει σοι ἵνα*, nicht wie Meyer will als Absichtspartikel = „es ist gut für dich, damit zu Grunde gehe Eines deiner Glieder", sondern *ἵνα* in abgeschwächter Bedeutung statt der adstricteren Infinitivconstruction, vgl. Winer: Gramm. S. 299 ff. Bleek z. d. St.) als das Erstere. Sachlich gehört hierher das Wort Jesu Mt. 19, 12: *καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.* Ebenso Col. 3, 5 ff.: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία κτλ.*

[1. In durchaus anderem Zusammenhange ist das mit unserer Stelle parallele Wort Mt. 18, 6—9 (und Mc. 9, 42—48) gesprochen, daher auch unabhängig von unserer Stelle zu deuten: *ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.* (V. 7.) *Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ* (d. h. das Wehe rührt her von vgl. Winer: Gramm. S. 330 ff.) *τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.* (V. 8.) *εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδα-*

V. 6. *περί* — so ℵBLZ u. s. w. Orig., Basil. u. s. w. gegen das *ἐπί* des T. R. mit DU u. a., oder *εἰς* der Ausg. von Griesb. u. Tschdf. (1859) nach EFGHKMSV u. s. w. *ἐστιν* — nach ℵD, It. Vulg. u. s. w., während BL u. s. w. es weglassen.

V. 7. *ἀνθρ.* — so ℵDFL u. s. w.; T. R. mit BEGH fügt *ἐκείνῳ* hinzu.

V. 8. *αὐτόν* nach ℵBDL u. s. w. It. Vulg. — gegen T. R. *αὐτά* mit EFGHK u. s. w.

---

1) Hiermit wird das wahrlich nicht ausgeschlossen, was Ph. Matth. Hahn a. a. O. S. 45 bemerkt: „Der Verlust eines Gliedes auf solche Art ist kein Verlust, wie man meinet und insgemein dafür halten möchte, sondern ein wahrer Nutzen für dich. Er bringt dir Vortheil und noch Ruhm dazu an jenem Tage, wenn du einäugig oder als ein Krüppel zum Leben eingehest; das sind Siegeszeichen, wie bei den tapferen Soldaten ihre Narben von Blessuren, die dir zur Ehre gereichen. Gott kann dir hernach das Auge und die Hand wohl wieder ersetzen". — Mit unserer Erklärung im Text hat die von Olshausen zu Mt. 18, 6—9 eine gewisse Verwandtschaft; Erich Haupt a. a. O. V. 51 ff. überträgt die Erklärung, welche zu Mt. 18 (siehe unten) allein passt, auf unsere Stelle.

λίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. (V. 9.) *καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰςελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός* (Mc. hat nur unwesentliche Weiterungen). Jesus hat V. 6 (Mc. V. 42) das Urtheil über den gesprochen, „welcher Einen von diesen Kleinen, die an Mich glauben, ärgert"; es frommt ihm (*συμφέρει αὐτῷ ἵνα* siehe oben zu Mt. 5, 29), dass „ein *μύλος ὀνικός* an seinen Hals gehängt werde u. s. w.". Mt. V. 7 folgt der Weheruf wider die Welt wegen der Aergernisse (*σκάνδαλα*); „es ist nothwendig," sagt Jesus, „dass *τὰ σκάνδαλα* kommen, allein wehe *τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ κτλ.*". Dann fährt der Erlöser in directer Anrede fort: *εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ πούς σου ἢ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε κτλ.* Da nun zuvor ausdrücklich und ausschliesslich von Menschen geredet ist, welche Aergerniss geben (V. 6: *ὃς δ' ἂν σκανδ.*, V. 7: *οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ*) und in unmittelbarem Anschluss daran das Geben des Aergernisses von *ἡ χείρ, ὁ πούς, ὁ ὀφθαλμός* ausgesagt wird, so ist die nächstliegende und durch den Zusammenhang geradezu geforderte Deutung, auch diese Gliedmassen als bildliche Bezeichnungen von Menschen zu verstehen, welche uns die scheinbar unentbehrlichen Dienste der Hand, des Fusses, des Auges leisten (vgl. die Redeweise: dieser Mann ist meine rechte Hand u. dgl.). Der Herr würde demnach V. 6. 7 in directer Anrede an die Aergerniss Gebenden die sittliche Verschuldung des Aergernissgebens hervorgehoben haben, dagegen V. 8. 9 in directer Anrede an die, welchen Aergerniss gegeben wird (also die *μικροί* V. 6) die sittliche Gefahr des Aergernissnehmens betonen, die um jeden Preis zu vermeiden sei. Selbst in dem Falle, dass uns so innig verbundene und unentbehrliche Menschen, welche wir als Theile unser selbst anzusehen haben, uns ärgern, sollen wir uns unnachsichtig von ihnen scheiden, selbst auf die Gefahr hin, dass wir einen bis ins ewige Leben unersetzlichen Verlust dadurch erleiden sollten (*εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν ἢ μονόφθαλμον*)[1]); denn nur die

---

[1]) Luther a. a. O. S. 115: „Also deutet er dieselbigen Wort Mt. 18 auf ander Aergerniss, dass er heisset ein ärgerlich Auge oder Hand, wenn dich ein Prediger oder Lehrer, oder ein Herr und Tyrann will verfuhren von der Wahrheit und rechten Lehr, und heissets ausreissen, und von sich werfen, also, dass man sage: du bist wohl mein Auge oder Hand, Meister oder Regent; aber wenn du mich willt von der Wahrheit fuhren zu falschem Glauben, oder bösen Werken zwingen, so will ich dir nicht folgen etc.".

Alternative besteht, entweder uns von ihnen zu scheiden, oder βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. Nur in neutestamentlicher Weise wiederholt hier Jesus, was in alttestamentlicher Weise Deut. 13, 7 ff. geboten ist: „Wenn dich dein Bruder, deiner Mutter Sohn, oder dein Sohn, oder deine Tochter oder das Weib an deinem Busen, oder dein Herzensfreund anreizen würde heimlich und sagen: lass uns gehen und anderen Göttern dienen, die weder du noch deine Väter gekannt haben ...., so willfahre und gehorche ihnen nicht. Und du sollst nicht nachsichtig auf ihn blicken und dich seiner nicht erbarmen noch seine Schuld zudecken, sondern umbringen sollst du ihn u. s. w.". Nach Meyer z. d. St. hat ähnlich schon Baumgarten-Crusius erklärt, und es ist nicht verständlich, wie Meyer diese Deutung mit den Worten: „unpassend zum Bilde an sich, und zumal nach 5, 29" abgethan zu haben meinen kann. — Da nun der Zusammenhang der Rede Mt. 5 zur Beantwortung der aus den vorhergehenden Worten (V. 27. 28) sich ergebenden Einwendungen der Jünger ein derartiges Wort verlangt, wie V. 29. 30, und ebenso Mt. 18 die Worte V. 8. 9 als Ergänzung und Fortführung der Worte V. 6. 7 sich ungezwungen geben, so kann weder das Gleichlautende beider Worte noch ihre verschiedene Deutung noch die Verbindung von Beidem eine Instanz sein für die Annahme, dass dasselbe Wort nicht zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Zusammenhange von Jesu geredet sei.

2. Zu dem mit Mt. 5, 29. 30, besonders mit 18, 6 ff. parallelen Stücke hat Mc. 9, V. 48—50 noch einen diesem zweiten Evangelium eigenthümlichen Zusatz. Mit den Worten: ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν schliesst V. 47; dann wird hinzugefügt: V. 48. ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. V. 49. πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται. V. 50. καλὸν τὸ ἅλα. ἐὰν δὲ τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. Auf das erste Hemistich dieses letzten Verses ist bereits zu Mt. 5, 13 hingewiesen worden. V. 48 ist ein Citat des Schlusswortes im Buche des Jesaja 66, 24 LXX: ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, womit das Geschick derjenigen Israeliten, welche von Gott abtrünnig geworden sind, im Gegensatz zu denen, deren Same und Name wie der neue Himmel und die neue Erde vor Jehovah stehen werden, bezeichnet wird. Die Jesaja-Stelle

---

Die bedeutenderen Varianten sind: zu V. 49: Die L.-A. in Texte haben die gewichtigsten Autoritäten ℵ und B, ausserdem LΔ, viele Min. u. s. w., während der T. R. mit ACDNXΓΠ, den meisten Cdd. der It., der Vulg. u. s. w. hinzufügt: καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται, wahrscheinlich eine Glosse aus Lev. 2, 13; die Form ἅλς (Dat.: ἁλί) findet sich sonst im ganzen Neuen Testamente nicht.

eigentlich zu nehmen, wie Hitzig („der Prophet Jesaja") zu thun scheint, welcher „hier der anfänglich richtig scheinenden, auch Hiob 14, 22 zu Grunde liegenden Vorstellung zu begegnen meint, dass der Körper empfinde, also den Leichen noch einiges Gefühl zurückbleibe vgl. Berach. Fol. 18 Col. 2", wird einerseits dadurch unmöglich gemacht, dass sowol ὁ σκώληξ, also der Prozess der animalischen Verzehrung, als auch τὸ πῦρ, also der Process der Verbrennung, was sich in Wirklichkeit, mag auch die Verwesung ein verlangsamter Verbrennungsprocess sein, gegenseitig ausschliesst, zugleich von den Leichnamen prädicirt wird, andererseits dadurch, dass es in Wirklichkeit einen nicht sterbenden Wurm und ein nicht verlöschendes Feuer für keinen Leichnam giebt. Die Stelle ist vielmehr bildlich zu verstehen als Schilderung der nicht nachlassenden Qualen der Verdammten, welche den Frommen zugleich ein Zeugniss der göttlichen Gerechtigkeit und ein Gegenstand tiefsten Abscheues sind. Um so passender, wie Hitzig richtig bemerkt, ist die Jes.- Stelle in Mc. 9 auf die Strafe der Gehenna angewendet, als jenes Bild im Jes. dem Thale Hinnom, diesem Urbild der Gehenna, entnommen ist, wo die Leichname der Abtrünnigen liegen. Wie nun ὁ σκώληξ die innere aus den Leichnamen selbst kommende Verwesung, τὸ πῦρ die dem Wurme zuvorkommende von aussen her geschehende Zerstörung des Leichnams bezeichnet, so soll im Bilde, um mit Stier a. a. O. Band II, S. 35 zu reden, der Wurm die innere Selbstverzehrung, Selbstpeinigung des seinem Tode Anheimgefallenen, das Feuer die dem entsprechende Wirkung der Gerechtigkeit und Heiligkeit des lebendigen Gottes bezeichnen. „Aber selbst dies verzehrende Feuer kann dann den Wurm nicht mehr tödten, wie der Wurm auch nicht also stirbt, dass er einmal aufgezehrt hätte, folglich auch das Feuer Nichts mehr findend erlöschen müsste."

Eine grosse Verschiedenheit der Auslegung hat der schwierige V. 49 erfahren. Nicht weniger als vierzehn noch heute pl. m. vertretene Deutungen führt Meyer in s. Comm. an, welchen er die seinige entgegenstellt. Es scheint uns vor Allem festgehalten werden zu müssen, dass das ἁλισθήσεται des ersten Hemistichs, wenn auch das zweite Hemistich nach Tischendorf ed. VIII aus den unten angegebenen Gründen zu streichen ist, aus dem Opferritual und der dort dem Salze und dem Gesalzenwerden des Opfers beigelegten Bedeutung erklärt werden muss. Sodann dürfte es als feststehend anzusehen sein, dass ἁλίζειν τινά nicht bedeuten kann: „an Jemandem die Geltung des göttlichen Bundes darstellen", wie Meyer es nimmt, so dass unter dem „Bunde" die bei der Bundschliessung procla-

mirte Androhung der göttlichen Strafgerechtigkeit wider die Uebelthäter zu verstehen wäre; oder kürzer *ἁλίζειν τινά* = Jemanden dem Bunde Gottes gemäss behandeln. Meyer ist zu dieser Deutung durch die Beziehung verleitet worden, welche das Salz zum theokratischen Bunde hatte als Symbol des Unverweslichmachens und der Heiligung, was dann weiter die Veranlassung gegeben hat, das Salz als Symbol des Bundes überhaupt zu nehmen, was es nie bedeutet. Wir dürfen uns auf die Ausführungen zu 5, 13 berufen, um zu constatiren, dass das Salz als Symbol der Lebenskraft und der Reinigung die unentbehrliche Zugabe zu jedem Opfer war, und dass durch das Gesalzenwerden das Opfer ein dem lebendigen und heiligen Gott wohlgefälliges wurde (so im Wesentlichen [nach Meyer] auch Bähr, Olshausen, Lange, de Wette, Grohmann, Ewald). — Eine weitere Frage ist, wer unter dem *πᾶς*, von welchem das *ἁλισθήσεται* ausgesagt wird, zu verstehen sei. Es lässt sich nicht leugnen, dass die nächstliegende Beziehung diejenige auf die in den vorhergehenden Versen der Gehenna Verfallenen ist (Meyer, Ewald), und dazu würde das *γάρ* als Partikel der Begründung trefflich passen: denn Jeder von diesen wird (muss) durch Feuer gesalzen werden, desshalb nämlich, weil er eine andere Salzung durch eigene Schuld an sich unmöglich gemacht hat; auch für das Folgende würde diese Beziehung nicht unschwer zu verwerthen sein. Allein derselben steht bei der festzuhaltenden Bedeutung des *ἁλισθήσεται* die scharfe Bestimmtheit der Ausdrücke des V. 48 durchaus entgegen, welche von einem die schliessliche Errettung der Verdammten ermöglichenden und bezweckenden Gottesgericht schlechterdings nicht verstanden werden können. Somit wird *πᾶς* von denjenigen zu verstehen sein, welche gemäss der Bedeutung des *ἁλισθήσεται* die Zukunft vor sich haben, ein dem Herrn wohlgefälliges Opfer zu werden, desshalb, weil sie werden gesalzen werden. Das Mittel dieses Gesalzenwerdens ist *πῦρ*, dasselbe, wovon V. 48 die Rede war, also die dem Feuer entsprechende Wirkung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes. Allein das *πῦρ* V. 49 ist nicht das *πῦρ ἄσβεστον* des V. 48, nicht das Feuer des definitiven Gerichtsvollzuges in der Gehenna, sondern es kann nur die die Wohlgefälligkeit des Sünders vor Gott erzielende Wirkung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes sein. Wann diese Wirkung, nämlich die Salzung durch das Feuer, eintritt, wird nicht bestimmt erklärt; jedenfalls tritt sie aber vor dem definitiven Gerichte ein zu der Zeit, wo noch eine Salzung des Menschen möglich ist, demnach entweder nur in diesem Leben, oder auch in der Zeit des Zwischenzustandes im Scheol und es wird so

lange währen, bis das Todeswürdige in dem Sünder ertödtet und die Sünde zur Rettung des Sünders verzehret ist. Zur Sache ist zu vgl. Hebr. 12, 6 ff.; 1. Petri 4, 12. 17; 1. Cor. 3, 11—15.

V. 50. Es ist offenbar, dass Meyers oben bestrittene Erklärung einen genügenden Zusammenhang zwischen V. 49 und 50 trotz gegentheiliger Versicherung nicht herstellen lässt. Meyer behält nämlich, wie die Mehrzahl der Ausleger, das zweite Hemistich des T. R. in V. 49 bei: *καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*, erklärt dann *θυσία* von dem „opfergleichen Frommen" (der sich in ethischer Selbstopferung bewährt hat), und erklärt das zweite *ἁλισθήσεται* nicht wie das erste *sensu malo*, sondern *sensu bono* = „er wird mit höherer Weisheit begabt werden" (nämlich bei Errichtung des Messiasreiches). Abgesehen von dem mehrfach Unnatürlichen und Gezwungenen dieser Auslegung, weist Meyer keinen Zusammenhang nach, wenn er fortfährt: „um bei Errichtung des Reiches jenes *πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται* an euch zu erfahren, müsset ihr Salz der wahren Weisheit in euern Gemüthern bewahren u. s. w."; es ist vielmehr logisch hart, wenn nicht unmöglich, zu sagen: damit ihr höhere Weisheit empfangen könnet, müsst ihr diese höhere Weisheit schon haben und behalten. Dagegen ist der Fortschritt der Rede Jesu mit den Worten V. 50 nach der von uns angenommenen mit Bährs Deutung sich nahe berührenden Erklärung leicht ersichtlich. Die Salzung mit Feuer nämlich ist ja nicht die einzige Salzungsart für Alle, welche nicht der Gehenna verfallen sind; die natürlichste und einfachste vielmehr ist die mit Salz; je mehr ein Jünger Jesu mit Salz gesalzen ist, um so weniger bedarf er mit Feuer gesalzen zu werden, und weil das Salzen mit Feuer in allen Fällen ein schmerzlicher Vollzug des göttlichen Gnadengerichtes ist, so springt in die Augen, dass *καλὸν τὸ ἅλα*. Je mehr aber das Salz (in dem Jünger) salzlos geworden ist, desto weniger kann derselbe wieder gesalzen werden; und je mehr demnach die Salzung (des Jüngers) mit Salz hinfort unmöglich geworden ist, mit um so grösserer Nothwendigkeit und in desto grösserem Umfange wird die Salzung mit Feuer bei ihm eintreten müssen, wenn er der Gehenna nicht verfallen soll; um sie vor der Salzung mit Feuer möglichst zu bewahren, daher die Mahnung: *ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα*. Was unter *τὸ ἅλα* zu verstehen sei, welches die Jünger in sich selbst haben sollen, kann aus der Bedeutung, welche dem Salze im Opferritual eignet, kaum zweifelhaft sein; es ist nicht mit Meyer „höhere Weisheit" darunter zu verstehen; diese bildliche Bedeutung hat das Salz wol im Classischen („attisches Salz"), aber nicht in der Heiligen Schrift. Die Bedeutung des Wortes gehört überhaupt

nicht der intellectuellen Sphäre an, sie ist vielmehr so zu nehmen, wie sie schon Ignat. ad Magnes. 10 genommen hat (welche Stelle Meyer sonderbarer Weise für seine Auffassung anführt): *ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ (Χριστῷ), ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν*, also es wird die das Leben erhaltende, den Tod hemmende und demselben wehrende Kraft Gottes, die Weihe und Würze seines Geistes darunter zu verstehen sein, sowol a. u. St. als Col. 4, 6. Haben die Jünger Jesu solches *ἅλα* in sich, so werden sie in Beziehung zu sich selbst dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer werden, in Bezug auf die anderen Menschen um sie her werden sie in Kraft dieses *ἅλα* die Vorschrift Jesu V. 43—48 beobachten und sich von Allen unnachsichtig scheiden, welche ihnen zum *σκάνδαλον* werden; aber je ausschliessender und abstossender sie gegen diese sich verhalten, um so mehr ist ihnen für ihr Verhältniss zu einander das *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* zur Pflicht gemacht.

V. 50[a] ist eine Parallele zu Mt. 5, 13; allein sowol der Zusammenhang des Wortes als besonders die Bedeutung des *ἅλα* ist in beiden Stellen verschieden; dort sind die Jünger selbst so genannt, und der Gegenstand der von ihnen ausgehenden Salzung ist *ἡ γῆ*; hier ist *τὸ ἅλα* die Lebenskraft aus Gott, die Energie des göttlichen Geistes, und der Gegenstand der von diesem ausgehenden Salzung sind die Jünger des Herrn. Da aber der Zusammenhang innerhalb beider Stellen durchaus fest gefugt ist, so ist kein Grund vorhanden, dem Worte an einer von beiden Stellen die Originalität abzusprechen und die Annahme zu verweigern, dass an verschiedenen Orten in verschiedenem Zusammenhange und in verschiedenem Sinne ähnliche Worte vom Herrn gebraucht worden seien. Nur der Zusammenhang des ganzen kleinen Abschnittes V. 49. 50 mit dem Vorhergehenden, besonders die Anknüpfung desselben mit *γάρ* wird in allen Fällen eine eigenthümliche Schwierigkeit behalten; allein wenn selbst Meyer, durch dessen von uns zurückgewiesene Deutung des V. 49 der Zusammenhang mit V. 48 leichter herzustellen ist, von der Dunkelheit des Ausspruches redet und annimmt, dass wahrscheinlich derselbe von Jesu in einem erläuternden Zusammenhange, der nicht aufbehalten sei, geredet worden, so sind wir noch mehr zu derselben Annahme genöthigt, obgleich bei dem klar vorliegenden Gedankengang der Ausfall nur auf vermittelnde Zwischenglieder zu beschränken ist.]

b) V. 31. 32.

Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ

V. 31. *ἐρρέθη* nach ℵLMSUΔΠ** u. s. w., wogegen BDEGKVΓΠ* *ἐρρήθη* lesen. — *δέ* nach ℵ[b]BDEGLMSUVΓΔ u. s. w. es fehlt bei

ἀποστάσιον. (32.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.*

Nachdem Jesus V. 28 ff. über das Begehren nach einem Weibe geredet hat, spricht er in diesen Versen über das Gegentheil, das Entlassen des Weibes, wozu die in Israel herrschende wüste Praxis eine nur zu nahe liegende Veranlassung bot. Das ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden, die in ihrer Ungezwungenheit die Vermuthung, dass diese Worte aus Mt. 19 hier eingeschoben seien, nicht gerechtfertigt erscheinen lässt. Mit dem absolut gebrauchten *ἐῤῥέθη* beginnt das Dictum Jesu, sowol das *ἠκούσατε ὅτι*, wie das *τοῖς ἀρχαίοις* ist hier ausgelassen; dadurch scheint sich der von Jesu bekämpfte Satz als ein Ausspruch des alttestamentlichen Gesetzes zu charakterisiren, welcher (allerdings um daraus dem Sinne des Gesetzes durchaus widrige Folgerungen abzuleiten) dem zeitgenössischen Israel durch praktische Handhabung in Fleisch und Blut übergegangen war. *Ἀποστάσιον* ist eigentlich = *divortium, repudium;* daher *βιβλίον ἀποστασίου* = *libellus repudii* (Hebr. סֵפֶר כְּרִיתֻת) = Scheidebrief Deut. 24, 1. 3 u. a. a. St.; Mt. 19, 7; hier dagegen ist *ἀποστάσιον* = Scheidebrief selbst gesetzt.

Die Worte, auf welche Jesus Bezug nimmt, sind die Vorschrift Deut. 24, 1—4: „Wenn nehmen wird ein Mann ein Weib und ihr Eheherr wird, und es geschieht, dass sie nicht Gnade finden wird in seinen Augen, weil er an ihr עֶרְוַת דָּבָר findet, dass er ihr schreibt einen Scheidebrief und in ihre Hand giebt und sie entlässt aus seinem Hause, und sie geht hinaus aus seinem Hause und geht und gehört einem anderen Manne; und es hasst sie der andere Mann und schreibt ihr einen Scheidebrief und giebt (denselben) in ihre Hand und entlässt sie aus seinem Hause, oder wenn sterben sollte der andere Mann, welcher sie sich zum Weibe genommen hat: Nicht kann ihr Eheherr, der erste, welcher sie entlassen hat, sie wieder nehmen, ihm zum Weibe zu sein, nachdem sie verunreinigt worden u. s. w.“. Dass Jesus dieses Wort citiren, also das

ℵ[a]KΠ, mehreren Min. u. Vs. — *ὅς* lesen ℵBDL u. s. w., während der T. R. *ὅτι* hinzufügt nach EGKMSUVΔΠ u. s. w.

V. 32. *πᾶς ὁ ἀπ.* lesen ℵBKLMΔΠ, mehr als 50 Min., mehrere Codd. der It., die Vulg., die goth., 2 syr., die arm., äth. Vs. u. s. w., während der T. R. mit DEGSUV u. s. w. *ὃς ἂν ἀπολύσῃ* hat. — *μοιχευθῆναι* lesen ℵBD 6 Min. Thphil., Or., Chrys. u. s. w., dagegen der T. R. mit EKLMSUVΔΠ u. s. w. *μοιχᾶσθαι* — *ὃς ἐὰν ἀπολ. γαμ.* lesen ℵEKLMSUVΔΠ u. s. w., dagegen B und einige Min. *ὁ ἀπολ. γαμήσας*, während D 64 mehrere Codd. der It. die Worte *καὶ* bis *μοιχᾶται* auslassen.

Geben des Scheidebriefes als eine (immerhin aus der bestehenden Sitte aufgenommene) göttliche Anordnung im Alten Bunde angenommen wissen will, ergiebt sich u. A. aus Mc. 10, 2 ff.; Pharisäer fragen Jesum, ob es erlaubt sei einem Manne, seine Frau zu entlassen; Jesus antwortet mit der Gegenfrage: *τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς*; sie antworten: *ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι* — und Jesus erkennt diese Antwort als richtige Wiedergabe der Gesetzesstelle an, wenn er auch hinzufügt: *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν* habe Mose dies Gebot ihnen gegeben. Nun bezieht sich freilich das Gebot Deut. 24 nur darauf, dass der erste Mann seine mit einem Scheidebriefe entlassene Frau, nachdem sie sich auf Grund dieses Scheidebriefes mit einem anderen Manne verheirathet hat und von diesem los geworden ist sei es durch einen Scheidebrief oder durch seinen Tod, nicht zum zweiten Male zu seiner Frau annehmen dürfe. Allein es wird dabei doch aus der vorgefundenen Sitte sanctionirt und vorausgesetzt: 1) dass ein Mann seine Frau, wenn er עֶרְוַת דָבָר = die Blösse einer Sache oder etwas Schamwürdiges an ihr finde, durch einen Scheidebrief zu entlassen das unverkümmerte Recht habe, und dass 2) die entlassene Frau das Recht habe, einen anderen Mann, resp. dieser andere Mann das Recht habe, die durch einen Scheidebrief entlassene Frau des ersten Mannes zu heirathen. Die Entgegnung Jesu V. 32 bezieht sich auf diese beiden Voraussetzungen, während das Citat V. 31 nur die erste Voraussetzung berücksichtigt. So wenig daher in Zweifel zu ziehen ist, dass nach dem Wortlaut der Gesetzesstelle die Entlassung durch einen Scheidebrief gestattet war, so wenig darf unberücksichtigt bleiben, dass diese Gestattung durch die Gesetzesbestimmung selbst als ein *ἐπιτρέπειν πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν* hingestellt wird und die Tendenz hat, das bisherige Scheiderecht und Wiederverheirathungsrecht zu beschränken. Denn einmal lag eine entschiedene Erschwerung des Entlassens in dem Umstand, dass dazu die Ausstellung eines förmlichen und feierlichen Scheidebriefes nothwendig war, was bei der damaligen geringen Verbreitung der Schreibekunst mancherlei Weitläufigkeiten erforderte und jedenfalls die plötzliche und willkürliche Entlassung hinderte. In den meisten Fällen wird das nicht ohne Dazwischenkunft der Richter oder Priester und Leviten möglich gewesen sein, und die Gelegenheit des Sühneversuches lag dann zu nahe, um nicht benutzt zu werden[1]).

---

[1]) In den Aboth des R. Nathan Cap. 12 wird erzählt, dass der Hohepiester Aaron viele Ehegatten, die in Zwietracht lebten, ausgesöhnt habe (Sam. Mayer a. a. O. S. 370).

Sodann scheint es freilich dem subjectiven Urtheil des Mannes überlassen zu sein, was er bei seiner Frau als עֶרְוַת דָּבָר somit als Scheidungsgrund ansehen wolle, da jede objective Definition, was als solches anzusehen sei, fehlt[1]); allein da nach der positiven Gesetzesbestimmung die Scheidung eine unwiderrufliche ist, so gewährt jene Unbestimmtheit wieder einen Schutz, indem kein Buchstabe des Gesetzes durch Darlegung der Bedingungen den aufkeimenden Gedanken des Mannes, seine Frau zu entlassen, zum Entschlusse stärkt, indem vielmehr Alles seinem Nachdenken und seiner Ueberlegung überlassen wird, ob er die Gewissheit habe, seinen unwiderruflichen Entschluss nie zu bereuen, also ob wirklich nicht nur ein subjectiver, sondern ein die Fortführung und Wiederanknüpfung der Ehe unmöglich machender objectiver Scheidungsgrund vorliege. Hierdurch, glauben wir, ist so viel klar, dass die ganze Gesetzesbestimmung über die Scheidung durch einen Scheidebrief sich durchaus als eine Accommodation (*ἐπιτρέπειν* Mt. 19) an Israels Schwachheit charakterisirt, sowol dadurch, dass diese Bestimmung nur als thatsächlich gegebene Voraussetzung angeführt wird, als dadurch, dass in der Fassung derselben die Tendenz obwaltet, die Scheidung zu erschweren und zu verhindern, somit die Tendenz, das eheliche Leben in Israel durch diese Gesetzesbestimmungen dem ursprünglichen ethischen Willen Gottes gemäss zu gestalten[2]). Indem Jesus diese Tendenz des Gesetzes aufdeckt und hervorhebt, erfüllt er auch hier sein Versprechen, dass er gekommen sei *πληρῶσαι τὸν νόμον*, — worüber unten das Nähere zu reden ist.

Einen directen Gegensatz bildet das Wort Jesu nicht gegen den Sinn und die unverkennbare Tendenz der Gesetzesbestimmung, sondern gegen eine Auffassung, welche den der *σκληρο-*

---

[1]) Es sei denn, dass man den Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר als einen *terminus technicus* nimmt, dessen bestimmte Deutung damals allgemein war; so scheint Gust. Fr. Oehler: a. a. O. Bd. I, § 104 S. 358 die Sache anzusehen. Allein sowol die Unbestimmtheit des Ausdruckes, welcher nur noch Deut. 23, 13 vorkommt, als auch der Mangel einer bestimmten Tradition in Israel dürfte doch dagegen sprechen. עֶרְוָה ist „Blösse" (*quod tegendum est*), als Abstractum (LXX *ἀσχημοσύνη*) = alles Unanständige, Unzüchtige, Ekelhafte, Schmutzige, besonders im Geschlechtlichen, als Concr. = *τὰ αἰδοῖα*; der Zusatz דָּבָר hat die Wirkung zu verallgemeinern (wie Lev. 5, 2; Jerem. 44, 4; Num. 31, 23), also „Blösse in irgend einer Sache". Der Streit zwischen den Schulen *Schammais* und *Hillels* (siehe unten; ca. 40 a. Chr.) über die Bedeutung des Ausdruckes setzte sich bis ins 11. Jahrhundert fort, wo R. Gerson bestimmte, es bedeute sittliche oder religiöse Leichtfertigkeit.

[2]) Vgl. Gust. Fr. Oehler a. a. O. Band I, § 104, S. 357 ff. § 69, S. 222 ff. — Saalschütz a. a. O. S. 799 ff.

καρδία Rechnung tragenden socialen Accommodationscharakter des Gesetzes übersah und dasselbe in die ethische Sphäre hob, demnach in den Voraussetzungen von Deut. 24 stillschweigend von Gott sanctionirte unverbrüchliche Rechte des Mannes sah; Jeder habe das Recht, um einer an seiner Frau gefundenen עֶרְוַת דָּבָר willen sie mit einem Scheidebrief zu entlassen, und Jeder habe das Recht, eine kraft eines Scheidebriefs entlassene Frau zu heirathen. Und eben dies ist die pharisäische Auffassung und Praxis, in welcher alle Pharisäerschulen übereinstimmten. Nur in der Bestimmung des Scheidungsgrundes, also der עֶרְוַת דָּבָר, gingen die beiden Hauptschulen der Pharisäer auseinander — in dem Punkte übrigens sich auf gleiche Weise verfehlend, dass sie dasjenige, was nach dem Gesetze der individuellen Instanz, dem Gewissen, des Einzelnen überlassen blieb, in Gesetzesbuchstaben veräusserlichten und verderbten. Die Schule des Schammai (vgl. Winer: Real-W. s. v. Ehescheidung; Baumgarten: Pentateuch Bd. II, S. 504 ff.; Tholuck z. d. St. besonders auch Greve: die Ehescheidung nach der Lehre des N. Tests. Referat f. d. Gen.-S. der evg.-luth. Kirche in Preussen (1873, S. 355) S. 53—84) suchte durch strengere ethische Fassung eine gewisse Würde zu behaupten, indem sie עֶרְוַת דָּבָר von sittlicher Blösse, von sittlich Schändlichem erklärte und die öffentliche Verletzung der Züchtigkeit darunter verstand. Die Schule des Hillel dagegen definirte den Ausdruck so, dass jeder Grund zur Entlassung des Weibes für triftig erachtet und sanctionirt wurde; der Schein eines Rechts dazu lag offenbar vor in dem Fehlen aller Näherbestimmungen im Gesetze, ebenso in der uralten Praxis, nach welcher, wie Tholuck angiebt, in dem Scheidebrief der Grund nicht angeführt wurde. Was dem Manne widrig oder missfällig war an der Frau, bis auf Kleinigkeiten und einzelne Vergehen herab, z. B. wie Rabbi Akiba sagt, wenn die Frau das Essen hatte versalzen oder anbrennen lassen, oder wenn der Mann eine andere Frau schöner oder ihm angenehmer fände, dies Alles gab nach Hillels Schule dem Manne das göttliche Recht, seine Frau mit einem Scheidebriefe zu entlassen. Wie sehr diese Schule des Hillel die des Schammai an Einfluss und Verbreitung übertraf, wie sehr sie geradezu die herrschende in Israel war, geht u. A. aus sonstigen Andeutungen der Evangelien z. B. aus der unbedenklichen Frage der Pharisäer Mt. 19, 3 an Jesum hervor, ob es erlaubt sei, seine Frau *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* zu entlassen, bei welcher sie offenbar ein Dictum zu Ungunsten des allgemein angesehenen Hillel erwarten; besonders aber auch aus der Art und Weise, wie Josephus die Sache bespricht. Antiqu. IV, 8. 23 deutet er die Stelle Deut. 24 durchaus im Sinne der Schule des Hillel; Antiqu. XVI,

7. 3 berichtet er ohne den geringsten Ansatz zur Rüge über das Verhalten des Pheroras, des Bruders von Herodes dem Grossen, welcher die Kammermagd seiner ersten Gemahlin geheirathet, diese aber, um des Herodes Tochter Cypron zu ehelichen, ohne weiteren Grund mit einem Scheidebrief entlassen habe. Und Josephus selbst hat es nicht besser gemacht; im letzten Cap. (dem 76.) seiner Vita berichtet er, dass er sich von seinem Weibe, weil ihre Sitten ihm nicht gefielen, geschieden habe (*τὴν γυναῖκα, μὴ ἀρεσκόμενος αὐτῆς τοῖς ἤθεσιν, ἀπεπεμψάμην*), obgleich er schon drei Kinder mit ihr gezeugt, um bald hernach eine vornehme und tugendhafte Jüdin aus Creta zu ehelichen.

Wie sehr diese pharisäische Auffassung und Praxis dem Sinn der Gesetzesbestimmungen und vollends der ursprünglichen heiligen Bedeutung der Ehe widerspricht, liegt auf der Hand; u. A. sei das zarte schöne Wort Mal. 2, 13—16 angeführt (nach Bunsen): „Weiter thut ihr auch dieses, dass ihr mit Thränen den Altar des Ewigen bedeckt, mit Weinen und Seufzen, so dass er die Opfergabe nicht mehr ansehen noch Wohlgefälliges aus eurer Hand annehmen mag. Und ihr sprecht: Warum das? Darum dass der Ewige Zeuge war zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, welchem du untreu geworden bist, da sie doch deine Genossin und das Weib deines Bundes ist. Keiner hat's gethan, in dem noch ein Rest von gutem Sinn geblieben, und was wollte der Eine? Den Samen Gottes suchen: So hütet euch in eurem Geiste und dem Weibe seiner Jugend werde Keiner untreu! denn ich hasse das Entlassen, spricht der Ewige, der Gott Israels, und den, der mit Gewaltthat sein Kleid bedeckt, spricht der Ewige der Heerscharen: so hütet euch in eurem Geiste und werdet nicht untreu". Gegen die Auffassung und Praxis des Pharisäismus aber redet Jesus sein Wort: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.* Wie jene pharis. Auffassung sich an die doppelte Voraussetzung von Deut. 24 anknüpfte, deren erste der Herr V. 31 angeführt, so auch Jesus in seiner Entgegnung; diese Entgegnung ist demnach zweitheilig, sie bezieht sich zunächst auf die Entlassung einer Ehefrau, sodann auf die Heirath einer Entlassenen. Was den ersten Punkt betrifft, so fällt Jesus kraft göttlichen Rechtes über *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ — παρεκτὸς λόγου* (ratione) *πορνείας*, d. h. ausgenommen, wenn der Grund der Entlassung die Hurerei des Eheweibes ist — *πορνεία*, nicht *μοιχεία*, ist gewählt, um mehr die sittliche Kategorie des Vergehens zu bezeichnen; von Hurerei vor der Ehe ist nicht die Rede —, das Urtheil: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.* Natürlich; denn durch die Entlassung giebt der Mann seiner Frau die durch das Herkommen, also gewissermassen

nach menschlichem Rechte, gültige Erlaubniss, sich einen Anderen zu vermählen, und jedem Anderen das Recht, seine entlassene Frau zu heirathen; allein nach göttlichem Rechte, nach welchem die Ehe ihrem Wesen nach unauflöslich ist, würde das ein förmlicher Ehebruch des Weibes sein — und der erste Mann hat diesen durch seine Entlassung veranlasst (ποιεῖ) —, da sie trotz der Entlassung göttlichem Rechte gemäss nach wie vor dem ersten Manne ehelich verbunden bleibt. Auch dann trifft den Mann das Urtheil, wenn die Frau von diesem ihr verliehenen Rechte, sich einem Anderen zu vermählen, keinen Gebrauch macht, indem der Mann sein ihm ehelich verbunden bleibendes Weib jedem Anderen als ein zu heirathendes Weib prostituirt, also sie als eine solche qualificirt, welche vor Gottes Augen eine Ehebrecherin ist[1]).

Der Ausnahmefall, den Jesus mit den Worten: παρεκτὸς λόγου πορνείας bezeichnet, ist seit Augustin die Veranlassung der verzweigtesten Discussionen gewesen, indem man darin fast durchweg den von Christo sanctionirten Grund rechtmässiger Ehescheidung erkannt hat. Bei der grossen Wichtigkeit der Sache ziemt es sich wol, von vornherein durch Greve a. a. O. S. 128 sich mahnen zu lassen: „Um in diesem seit Augustin verworrenen Handel zurecht zu kommen, muss die erste Bedingung sein, alle anderen Absichten und Tendenzen fahren zu lassen, nur die eine nicht, das uns gesagte eigene Wort Christi auf das treueste und genaueste zu befolgen, mit ihm als mit einem Heiligthume keusch und ehrerbietig umzugehen, jede Umbiegung des Sinnes als eine grosse Sünde zu scheuen, jeden einzelnen Ausdruck und den ganzen Zusammenhang ernst und ehrlich und ohne eigene Wünsche hinzunehmen, und unter den einfachen, klaren Thatbestand seiner Lehre uns im Glauben und Gehorsam zu beugen". Eben um diese Mahnung zu befolgen, müssen wir vor Allem die Voraussetzung selbst in Anspruch nehmen, dass der Herr hier einen oder den einzigen Grund zu rechtmässiger Ehescheidung proclamire; sowol der Zusammenhang der Rede, als der Textlaut selbst rechtfertigt die Voraussetzung nicht, verbaut derselben vielmehr überall den Weg. Die Ausleger sind, um

[1]) Der Entlassungsbrief selbst war seinem Inhalte nach hauptsächlich ein Berechtigungsschein zu neuer Heirath für das Weib; das Wesentliche lag in den Worten: „Du sollst nunmehr Jedwedem erlaubt sein"; „und hiermit empfange von mir ein Scheidungs-Dokument, einen Entlassungsbrief und eine Freigebungs-Urkunde, dass du dich vermählen könnest, wem du wollest" (Gittin IX, 3; vgl. Saalschütz a. a. O. S. 804). Vgl. Calvin ad h. l.: *„Quia hoc ferebat libellus repudii, ut mulier, a priore marito soluta, transiret ad novas nuptias, merito damnatur quasi productor, qui uxorem sibi divinitus adiunctam aliis praeter ius et fas prostituit"*.

von hier aus die Auseinandersetzung zu beginnen, uneinig darüber, wesshalb Jesus die *πορνεία* als Scheidungsgrund hinstelle; so viel wir sehen, sind bei Weitem die Meisten der Ansicht Werners (in: „Ueber Ehescheidung und über den Eid auf christl. Standpunkt“ Theol. Stud. u. Krit. 1858, S. 688 ff. 692), „dass der Ehebruch, weil durch denselben die völlige Gemeinschaft des Mannes und des Weibes nach Leib und Seele aufgehoben werde, nicht sowol ein Grund der Ehescheidung, als die Scheidung selbst sei, dass durch *πορνεία* der Bestand und das Heiligthum der Ehe vernichtet werde“ (ebenso Meyer, Tholuck, Erich Haupt a. a. O. S. 56; vgl. auch Greve a. a. O. S. 132 ff., welcher als Vertreter dieser Ansicht u. A. Chrysostomus, Jul. Müller: Zwei Vorträge über Ehescheidung I, 10; Gerlach zu 1. Cor. 7 und N. v. Stackelberg (Dorpater Zeitschrift 1869, S. 64 ff.) anführt). Allein ist der Ehebruch, die Hurerei, die Scheidung der Ehe selbst, und hat demgemäss die folgende richterliche Auseinandersetzung nicht erst die Scheidung zu vollziehen, sondern nur die bereits vorhandene Geschiedenheit der Ehe zu constatiren, so ist die unumgängliche Consequenz, dass Hurerei die Ehe trennen muss, dass es also dem Manne nicht erlaubt sein kann, der reumüthigen Ehebrecherin Verzeihung zu gewähren und die Ehe mit ihr fortzusetzen, desshalb nicht, weil er diese Fortsetzung nur durch eine zweite Eheschliessung mit derselben Person bewerkstelligen könnte, dadurch aber, weil diese Person eine *ἀπολελυμένη* ist, in das Gericht des zweiten Satzes fallen würde: *ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.* Nur wenige Ausleger haben den Muth, diese Consequenz zu ziehen, und mit Werner a. a. O. S. 698 zu behaupten, „dass es doch recht fraglich sei, ob die Würde der Ehe und die Ehre der Kirche dabei“ (nämlich bei der Vergebung in jenem Falle und der Nichtscheidung) „bestehen könne“[1]). Für Werner selbst ist es eine zwiefache Inconsequenz, trotzdem hinzuzufügen, allerdings sei auch im Falle des Ehebruchs die Scheidung nicht schlechterdings nothwendig, sie sei nicht geboten, sondern nur erlaubt (obgleich sie durch den Ehebruch bereits faktisch geworden ist[2])). Die Mehrzahl der genannten Ausleger, welche die Ehescheidung als bereits in dem Ehebruch faktisch gesetzt sehen, ziehen diese Consequenz nicht; sie reden von einem Erlaubtsein der Scheidung auf Grund der Hurerei und treffen hier mit der

---

[1]) Nach späterem jüdischen, wie nach dem atheniensischen und römischen Rechte musste in solchem Falle die Ehe ebenfalls geschieden werden vgl. Sam. Mayer a. a. O. Bd. II, S. 376.

[2]) Gegen die Identificirung von Ehebruch und Ehescheidung vgl. bes. v. Harless: „Die Ehescheidungsfrage“ 1861 S. 18 ff; auch Greve a. a. O. S. 132 ff.

anderen Reihe der Ausleger zusammen, welche nicht in dem vorangehenden Frevel, der Hurerei, das Trennende erblicken, sondern in dem nachfolgenden gerichtlichen Scheideacte, in der Hurerei aber die Veranlassung und den *gestatteten Grund* der Scheidung (vgl. *Greve* a. a. O. S. 136 ff.). Allein hiermit kommt man in die bedenklichste Situation. Bedenklich ist es vor Allem, hier, wo der Herr die ewigen Grundgesetze des Himmelreiches verkündet und den heiligen Gotteswillen den Seinen ans Herz legt, von einem *Dürfen*, einem *Erlaubtsein*, einem *Freilassen* zu reden; würde nicht auch dadurch der Herr einfach den alttestl. Standpunkt in Beziehung auf das עֶרְוַת דָּבָר reproducirt und dieses nur als Hurerei definirt, damit aber den Ernst des alttestl. Gesetzes, welches auf Hurerei den Tod setzte, durchaus abgeschwächt haben? Steht es dem subjectiven Belieben des Mannes frei, auf Grund der Hurerei sein Eheweib zu entlassen oder nicht, wie dann, wenn die gefallene Sünderin bussfertig von Gott Vergebung empfangen hat und nun auch ihren Mann um Vergebung bittet? Soll es ihm da auch freistehen, zu vergeben oder nicht zu vergeben, ohne dass er sich durch das Eine oder das Andere vor Gott verschuldete? *Greve* a. a. O. meint zwar, dann müsse „die Kirche" *rathen*, zu vergeben, da der Mann sonst in das Gericht der Härte und Unversöhnlichkeit fallen würde; wenn der Mann aber sage, als Christ wolle er vergeben, aber als Ehemann sich scheiden lassen und eine Andere heirathen, so werde ihn die Kirche nicht zwingen (!) können, davon abzustehen, weil Christus hier Freiheit lasse. Eine Widerlegung verdient diese Rede nicht; es ist nur derselben gegenüber zu constatiren, dass der Mann, wenn er der bussfertigen Frau nicht vergiebt, sich einer sehr *schweren* Sünde schuldig macht, wider welche das ganze Wort des N. Test. einmüthig zeugt (Mt. 6, 12. 14. 15; 18, 23 ff.; Eph. 4, 32 u. s. w.). Aber auch von der Bussfertigkeit der Frau ist die Nichtscheidung nicht abhängig zu machen, wie *Greve* es a. a. O. thut; auch in dem Falle der Unbussfertigkeit des gefallenen Weibes wird es dem Sinne Christi mehr angemessen sein, dass der Mann das böse, für ihn so schmerzreiche Verhältniss seiner Ehe als eine auferlegte Last und als Gottes Züchtigung trage im Gebet und Stillesein, als dass er durch richterliche Scheidung der Ehe sich desselben entledige. Endlich aber ist, den vollen Gräuel der genannten Sünde rückhaltlos zugegeben, doch im Interesse der ethischen Principien des Christenthumes zu fragen, wesshalb denn jener einzelne hurerische Akt in der sittlichen Werthschätzung in so isolirte Höhe über alle anderen Sünden des ehelichen Lebens hinaufgeschraubt wird, dass alle anderen Sünden des Weibes, wodurch sie vielleicht Jahre lang mit raffinirter Bosheit an der

Zerrüttung der Ehe gearbeitet hat, gegen diese eine begangene sündige That gar nicht in Betracht kommen? Es ist wahrlich nicht die Tendenz, den Ehebruch zu entschuldigen, aber man denke doch an Joh. 8, man denke an oft so versuchliche Verhältnisse, etwa an die Schifferbevölkerung unserer Küsten, an die monatelange, jahrelange Abwesenheit der Männer und daneben an die periodischen geschlechtlichen Aufregungen des Weibes während der Schwangerschaft, um es zu verstehen, dass aus rein ethischem Interesse jene Isolirung des einzelnen Aktes in der That zu beanstanden ist. Selbstverständlich müsste jedes Bedenken schwinden, wenn der Ausspruch Jesu V. 32a in der angegebenen Deutung zu rechtfertigen wäre; aber diese Rechtfertigung ist in Abrede zu stellen, und die Behauptung, dass Jesus hier Hurerei als den einzigen vor Gott und in der christlichen Kirche gültigen Scheidungsgrund hinstelle, ist als lediglich in den Text hineingetragen anzusehen. Wäre dies die Meinung Jesu, so hätte er sagen müssen: „Jeder, welcher seine Frau, ausgenommen auf Grund der Hurerei, entlässt, entlässt sie wider Gottes Willen, mit Unrecht“, dann würde der Ausnahmefall die Deutung fordern: „Jeder, der seine Frau wegen Hurerei entlässt, entlässt sie mit Recht, Gottes Willen und Wohlgefallen gemäss“. Allein das eben sagt der Herr nicht; es liegt ihm überhaupt hier fern, Regeln aufzustellen, unter welchen Verhältnissen das *ἀπολύειν τὴν γυναῖκα* erlaubt sei, unter welchen nicht, sondern jenem leichtfertigen Missbrauch von Deut. 24, als ob der Mann jede Pflicht an der entlassenen Ehefrau erfüllt habe, wenn er sie nur mit einem Scheidebrief ausrüste, stellt der Herr sein heiliges Wort entgegen, dass der Mann eine ehebrecherische Sünde an seinem eigenen Weibe begehe, wenn er sie, den einen Fall ausgenommen, entlasse; der eine Ausnahmefall liegt aber in der Sache selbst und ist lediglich der logischen Deutlichkeit wegen ausdrücklich erwähnt. „Jeder,“ sagt der Herr, „welcher seine Frau ausgenommen auf Grund der Hurerei entlässt, macht, dass sie die Ehe bricht“; — daraus folgt in Bezug auf den Ausnahmefall, dass Jeder, der seine Frau wegen Hurerei entlässt, nicht macht, dass sie die Ehe bricht; also das Urtheil: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* trifft jeden Entlasser seiner Frau, nur den nicht, welcher sie wegen Hurerei entlässt. Wie kann es ihn auch treffen? Er ist es ja nicht, der seine Frau in diesem Falle als Ehebrecherin qualificirt, sie selbst hat sich ja als solche qualificirt, nämlich durch ihre *πορνεία*; dass nun den Mann, welcher seine Frau wegen Hurerei entlässt, weil dieses Urtheil: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* ihn nicht trifft, auch kein anderes Verwerfungsurtheil treffe, dass also solche Entlassung aus solchem Grunde

allemal, wenn auch nicht vor Gott recht und wohlgethan, so doch der Willkür und dem Belieben des Mannes ganz freizustellen sei, steht in unserem Worte durchaus nicht; unter Umständen kann sogar der Mann in solchem Falle eines noch schwereren Verwerfungsurtheils Gottes schuldig sein, als des Urtheils: ποιεῖ αὐτὴν μοιχ. Auf die Frage also, ob Jesus in seinem Worte Hurerei der Ehefrau als vor Gott und Menschen rechtmässigen Ehescheidungsgrund anerkenne oder aufstelle, lässt sich von unserer Stelle aus weder mit Ja noch Nein antworten, weil Jesus hier überhaupt nicht die Bedingung nennt, unter welcher ein Mann seine Frau entlassen dürfe, sondern nur die Bedingung, unter welcher er nicht unter das Urtheil fällt: er macht, dass sie die Ehe bricht[1]). Ueberdies lässt sich unser Wort als Satzung Christi für die Normen der Ehescheidung nach heutigem bürgerlichen Ehegesetz auch desshalb nicht unmittelbar verwerthen, weil Jesu Wort solche bürgerliche Rechtsverhältnisse voraussetzt, welche heutzutage nirgends mehr Gültigkeit haben. So gleichgültig, wie Meyer es hinstellt, kann die Form um so weniger sein, als dort die Ehescheidung eine reine Privatsache des Mannes war, welche rechtskräftig wurde, sobald nur gewisse Bedingungen erfüllt waren, hier aber eine öffentliche Gerichtssache, deren Oeffentlichkeit eine Reihe von sittlichen Momenten und Rücksichten in Betracht zieht, welche dort gänzlich fehlen.

Soll übrigens die Frage entschieden werden, ob Jesus überhaupt nach göttlichem Rechte die Möglichkeit einer Ehescheidung ohne Versündigung statuirt habe, so neigt sich die Antwort auf Grund des zweiten Wortes Jesu zu einem entschiedenen Nein. Hier bespricht Jesus die zweite Voraussetzung der Stelle Deut. 24, dass nämlich die durch einen Scheidebrief entlassene Frau das Recht habe, einen anderen Mann, resp. dieser andere Mann das Recht habe, die durch einen Scheidebrief ent-

---

[1]) Zur Geschichte der Ansicht von der Ehe und der Ehescheidung, wie Beides mit unserer Stelle zusammenhängt, vgl. Tholuck z. u. St.; und Greve: die Ehescheidung nach der Lehre des Neuen Testaments 1873, ein sehr fleissig gearbeitetes und reichhaltiges Buch, in seinem Resultat freilich: „dass nur der grobe Ehebruch als Scheidungsgrund von der Kirche anzuerkennen sei, und dass sie verpflichtet sei, den unschuldigen Theil der aus diesem Grunde Geschiedenen wieder zu trauen“ ziemlich verfehlt. — Uebrigens ist es nicht deutlich, wie Tholuck zu der Erklärung von V. 32a kommt: „Nicht also gegen Trennung der Ehe aus andern Ursachen als die πορνεία, erklärt sich der Ausspruch, sondern gegen Trennung mit Eingehung eines neuen nicht berechtigten Ehebundes“. Von dem Letzteren ist ja erst V. 32b als von einem zweiten Falle die Rede; unberechtigt scheint es, beide Fälle in einander zu verschlingen, oder zu V. 32a aus Mt. 19, 9: καὶ γαμήσῃ ἄλλην zu ergänzen.

lassene Frau des ersten Mannes zu heirathen — und Jesus erklärt: ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. Willkürlich und den klaren Sachverhalt verwirrend ist die Bemerkung Meyers: „dass mit ἀπολελυμένην eine unrechtmässig, also nicht Ehebruchs halber Entlassene gemeint sei, verstand sich nach der ersten Vershälfte von selbst"; so wenig von selbst, dass bei so wichtigem Ausspruche ein dies verdeutlichender Beisatz nicht entbehrt werden könnte. Die Beziehung der beiden von Jesu besprochenen Fälle auf die beiden Voraussetzungen von Deut. 24 fordert es vielmehr, die ἀπολελυμένην ganz allgemein zu verstehen, aus welchem Grunde sie auch entlassen sei. Wäre nun in dem ersten Satze die Hurerei des Weibes als vor Gott und Menschen rechtmässiger Scheidungsgrund behauptet, so würde die erste Ehe dadurch oder durch das nachfolgende ἀπολύειν aufgelöset sein, und dem, welcher eine wegen πορνεία Entlassene heirathet, könnte wol Mancherlei zum Vorwurf gemacht werden, aber der Vorwurf würde ihn nicht treffen, den der Herr hier ausspricht: μοιχᾶται, — darum nicht, weil keine Ehe mehr besteht, die er durch seine Heirath brechen könnte. Wie daher im ersten Satze selbst die Hurerei des Weibes nicht als Auflösung der Ehe oder als rechtmässiger Scheidungsgrund erklärt wird, so setzt der allgemein gehaltene zweite Satz voraus, dass die Ehe einen göttlichen Charakter habe, kraft welches es im Wesen der Ehe liegt, dass sie durch Menschen unauflöslich ist; darum macht der, welcher eine ἀπολελυμένην heirathet, sich des Ehebruches schuldig, weil trotz der durch Menschen bewerkstelligten Entlassung der Frau die Ehe derselben nach göttlichem Rechte dennoch besteht und bestehen bleibt, auch dann, wenn die Entlassung wegen Hurerei des Eheweibes geschehen sein sollte.

Durch diese unsere Erklärung gewinnt die Frage über Ehescheidung und Wiedertrauung Geschiedener in unserer bürgerlichen und kirchlichen Gesetzgebung natürlich nur an Schwierigkeit; es würde jedoch ausserhalb der Grenzen dieser Arbeit liegen, wenn wir versuchen wollten, darüber auch nur allgemeine Bestimmungen aufzustellen. Die in Jesu Wort uns gegebenen Normen sind allerdings sehr einfacher Art; sie lauten: 1) die Ehe ist unauflöslich, daher hat keine Ehescheidung Recht vor Gott; 2) die Ehe ist unauflöslich, daher hat keine Heirath Geschiedener Recht vor Gott. Es ist nur zu beachten, dass diese Principien ethischen, nicht theokratischen Charakters sind, dass sie daher nicht von aussen nach innen, sondern von innen nach aussen sich zu realisiren haben. So wenig im Namen Jesu gefordert werden kann, dass in dem Codex des Strafgesetzbuches die Beschimpfung des Bruders durch ῥαχά

und μωρέ mit Todesstrafe bedroht sein müsse, so wenig kann auch im Namen Jesu für sein Wort über die Unauflöslichkeit der Ehe die Aufnahme in den Gesetzescodex gefordert werden zur blinden Anwendung auf alle Fälle, auch auf die, in denen vor Gott trotz standesamtlicher Legitimation nie eine Ehe bestanden hat. Ob allerdings und in wie fern die freie Kirche eine Befugniss habe zur Wiedertrauung Geschiedener, welcher Art die Bedingungen seien, unter denen sie sich dazu verstehen könnte, darüber zu entscheiden, ist an diesem Orte unser Beruf nicht. Im Allgemeinen möge es für jetzt genügen, auf die ernsten und doch sehr weitherzigen Ausführungen Stiers a. a. O. S. 152—157 zu verweisen, aus denen besonders folgende Stellen hervorgehoben zu werden verdienen: S. 152: „Es gehört zur Vollkommenheit des Neuen Bundes, dass er unmittelbar gar keine von Gott gegebenen äusserlichen Satzungen, keine theokratische Volks- und Gesellschaftsverfassung mehr hat. Warum nicht? Weil die Genossen des Neuen Bundes im Geiste stehen und leben. Für diese seine Jünger also, insofern sie vollkommen sind oder sein wollen, giebt der Herr das uralte Gebot der reinen Ordnung Gottes als ein neues, mit Abthun jeder zur Unvollkommenheit sich herablassenden Erlaubniss und Anordnung. Aber auch nur für diese, insofern sie seinen Geist zur Erfüllung haben. Wer nun den Buchstaben der neuen Gesetzgebung für den Gottesstaat des Geistes wieder nach aussen kehrt, anstatt sich selber geistlich davon richten und regieren zu lassen; wer ihn denen, die den Geist noch nicht dazu haben, als ein Joch auf den Hals wirft und so aus dem Gesetz der Freiheit wieder eine Satzung des Zwanges macht: handelt der wohl ächt neutestamentlich, nach der Liebe, die allein jeder besonderen Gesetzeserfüllung und Gebotsanwendung rechter Geist bleibt?“ S. 155: „Folglich ist dies neue Ehegesetz des Herrn, wie alle Gesetze der Bergpredigt, keineswegs ausgesprochen, um der heilsam nachlassenden Ordnung im Geiste der mosaischen Gesetzgebung ein für allemal und zwangsweise von aussen hinein ein Ende zu machen, sondern um stufenweise Erfüllung zu finden von innen heraus. Das ist das rechte, Gottes Willen angemessene Verhältniss in jeder äusseren Staats- und Volkskirche bis auf den heutigen Tag: das weltliche Gesetz nicht bloss im Staate (der ja ein christlicher ist), sondern sogar die kirchliche Satzung (die sich ja nicht vom Staate losreissen soll) kann nicht bloss mosaische Nachsicht üben, sondern sie muss es, wo dieselben Gründe und Voraussetzungen es fordern, als wo Gott der Herr durch Mose also gethan hat. Die Ehescheidung kann gerade so wenig entfernt werden als der Eid. Nicht nur Ehen in Sünde

geschlossen, welche eigentlich keine waren und darum sich löseten, kann Christus unmöglich mit Gewalt zusammenzuhalten gebieten, sondern auch der später eindringenden Sünde kann er unmöglich etwas Anderes entgegensetzen wollen, als die Macht des Geistes. Wo um der Schwachheit des Fleisches willen die Strenge das Uebel mehren würde, da lässt auch er nach".

[Zu Mt. 5, 31. 32 sind drei Parallelen heranzuziehen und zu besprechen.

1. Lc. 16, 18: *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.* Das Wort, in seinen einzelnen Bestandtheilen ohne nennenswerthe Varianten, steht durchaus abgerissen da, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden in erkennbarem Zusammenhange. Zwei Fälle des *μοιχεύειν* macht Jesus namhaft; der erste Fall ist der, dass Jemand sein Weib entlässt und eine andere heirathet. Es sind zwei Acte, wodurch er sich in diesem Falle des *μοιχεύειν* schuldig macht, nämlich durch das *ἀπολύειν τὴν γυν. αὐτοῦ* und das *γαμεῖν ἑτέραν.* Der erste Act ohne den zweiten ist Mt. 5, 32ᵃ besprochen: diesem folgt nicht das Urtheil *μοιχεύει*, sondern *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* (s. oben); das Urtheil *μοιχεύει* findet statt, wenn zu dem ersten der zweite noch hinzukommt, und es kann nur um desswillen stattfinden, weil der Mann bereits ehelich gebunden ist und nun durch das *γαμεῖν ἑτέραν* sich der Bigamie schuldig macht, also von der Voraussetzung aus, dass allein die Monogamie der göttlichen Ordnung und dem göttlichen Willen gemäss sei.

Es ist hervorzuheben, dass Jesus keine Ausnahme in diesem Worte zugiebt, durchaus in Uebereinstimmung mit dem, was wir zu Mt. 5, 31. 32 als seinen Grundsatz gefunden haben; und es ist ganz willkürlich, wenn Meyer zu Mt. 5 behauptet „Mc. 10 und Lc. 16 nähmen den Ausnahmefall Mt. 5 — so erklärt Meyer die Worte *παρεκτὸς λόγου πορνείας* — als sich von selbst verstehend an, und mit Recht, da der Ehebruch *eo ipso* das Wesen der Ehe vernichtet". Vielmehr stellt Jesus die Heirath mit einer Anderen, nachdem die erste Frau, aus welchem Grunde es auch geschehen sein mag, entlassen ist, als ein *μοιχεύειν* des Mannes dar.

Der zweite Fall, dass Jemand eine von ihrem Manne Entlassene heirathet, wird wieder ohne Ausnahme hingestellt; er ist identisch mit Mt. 5, 32ᵇ. Müsste in dem ersten Falle *παρεκτὸς λόγου πορνείας* ergänzt werden, wie Meyer will, so müsste dieselbe Ergänzung auch für diesen zweiten Fall eintreten, wie denn Meyer in Mt. 5, 32ᵇ diese Ergänzung

wieder als selbstverständlich fordert. Allein es hört „selbstverständlich“ alle Exegese auf, wenn man überall als selbstverständlich ergänzt, was nicht den mindesten Anhalt im Texte hat.

2. Mc. 10, 2—12. Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Theile (V. 2—9 und V. 10—12), von denen der erste öffentlich vor allem Volke, der zweite im Hause vor den Jüngern als Antwort auf eine von ihnen ausgehende Frage von Jesu gesprochen wurde. Der erste Theil, welcher hier nur kurz skizzirt zu werden braucht, bezieht sich auf die versuchende Frage der Pharisäer: *εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι.* Jesus fragt zur Antwort: *τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωυσῆς;* Sie erwidern nach Deut. 24: *ἐπέτρεψεν Μωυσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι* — sie sehen also das Gebot Mosis nicht als eigentliches Gebot, sondern, wie auch richtig ist, als eine Erlaubniss an. Nun erklärt Jesus diese Erlaubniss als ein Gebot, das ihnen *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν* gegeben sei, es stimme nicht mit dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes überein; dieser gehe dahin, dass, weil Mann und Weib von Gott für einander geschaffen seien, sie auch in der Ehe nicht zwei, sondern ein Fleisch sein sollten: *ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.* Es ist hier nur zu bemerken, dass von dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes aus jede Scheidung von Seiten des Menschen einfach als im Widerspruch damit stehend verworfen wird, ohne dass auch nur angedeutet würde, dass irgend ein Ausnahmefall, ein vor Gott gültiger Scheidungsgrund, existire. Der zweite Theil des Abschnittes bezieht sich auf eine nicht angegebene Frage der Jünger, die sie über das vorhin öffentlich Vernommene dem Herrn vorlegen. In den Versen 11 und 12 folgt die Antwort Jesu: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.* Den Sinn der Worte Jesu in irgend einer Weise modificirende Varianten sind nicht da. Auch dieser zweite Theil, ähnlich wie Mt. 5, 32 und Lc. 16, 18 besteht aus zwei Gliedern. Das erste Glied behandelt fast mit denselben Worten den Fall, dass Jemand sein Weib entlässt und eine Andere heirathet vgl. oben zu Lc. 16; auch hier ohne einen Ausnahmefall, der einen vor Gott gültigen Scheidungsgrund repräsentiren könnte, beizufügen. Statt des *μοιχεύει* des Lc. hat Mc. *μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν* = ist ein Ehebrecher in Bezug auf sie (Winer: Gramm. § 49, l, 3 b c d S. 363 ff.), wobei das *ἐπ' αὐτήν* gewiss mit Meyer auf *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*, also auf die entlassene Frau, zu beziehen ist. Das zweite Glied behandelt den umgekehrten Fall, dass ein Weib ihren Mann entlässt (die Zeugen für die L.-A.: *καὶ*

ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός, nämlich D, 5 Min., mehrere Codd. der It. und die armen. Vs. sind zu wenig beglaubigend) und heirathet einen Andern; auch sie fällt unter das Wort *μοιχᾶται*, und Ausnahmefälle, die einen vor Gott gültigen Scheidungsgrund abgeben (etwa Hurerei des Mannes), fehlen auch hier. Dass hier *ἐπ' αὐτόν* nicht steht, erklärt Grotius (bei Meyer) mit Recht: „*mulier ergo, cum domina sui non sit* ..., *omnino adulterium committit, non interpretatione aliqua, aut per consequentiam, sed directe.* Dass Mc. hier einen Fall zur Sprache bringt, welcher wol bei den Hellenen und Römern Sitte, aber unter den Juden unerhört war —, denn die Beispiele der Michal 1. Sam. 25, 41, der Herodias Mt. 14, 4 ff. und der Salome Jos. Ant. 15, 7, 10 sind vornehme Abnormitäten; die Fälle aber, in denen nach den Rabbinen die Frau verlangen konnte, dass ihr der Mann einen Scheidebrief gebe (Saalschütz a. a. O. S. 806 ff. vgl. auch Sam. Mayer a. a. O. Bd. II, S. 376) gehören nicht hierher, wo die Frau der entlassende Theil ist (Meyer z. d. St.) —, kann man entweder mit Kühnöl und Lange daraus erklären, dass Jesus den Aposteln als künftigen Heidenlehrern eine Anweisung habe geben wollen; allein dann müsste man eine ausdrückliche Andeutung darüber hier, wo doch von jüdischen Verhältnissen die Rede ist, erwarten; oder man ist genöthigt, das Wort als Zusatz des Evangelisten anzusehen, der entweder aus bereits eingetretener hellenischer Erweiterung der Tradition (so Meyer) oder (so Bauer und v. Harless u. A.) aus der Reflexion des Marcus, der sein Evangelium an Heidenchristen schrieb, über das gleiche Recht beider Geschlechter entstanden ist (vgl. Meyer z. d. St.); wir halten die letztgenannte Erklärung für die am Meisten angemessene.

3. Mt. 19, 3—9, eine Special-Parallele zu Mc. 10, 2—12, jedoch mit folgenden Hauptverschiedenheiten. Mt. 19 zerfällt nicht wie Mc. 10 in zwei zu verschiedener Zeit an verschiedene Personen gerichtete Abschnitte, sondern wird *uno tenore* zu den Jesum versuchenden Pharisäern geredet als Antwort auf zwei von ihnen ausgehende Fragen. Die erste Frage Mt. V. 3. ist dieselbe wie Mc. V. 2, nur mit dem Unterschiede, dass Mt. nach der Entlassung des Weibes *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, also mit direktem Bezug auf die Auffassung des Rabbi Hillel und seiner Schule fragt, Mc. dagegen ohne diesen Bezug. Bei Mt. antwortet der Herr (jedoch ohne die Gegenfrage und die Antwort der Pharisäer bei Mc. V. 3 u. 4) in durchaus ähnlicher Weise V. 4—6 wie bei Mc. V. 6—9. Dann aber tritt bei Mt. mit V. 7 eine neue Frage der Pharisäer mit direktem Bezug auf Deut. 24 ein, wie diese *ἐντολή* mit dem von Jesu hervorgehobenen

ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes harmonire. Jesus giebt die Antwort V. 8, welche bei Mc. V. 6 bereits gegeben ist: Mose habe die Scheidung erlaubt (*ἐπέτρεψεν* — bei Mt. gebraucht der Herr, bei Mc. die Pharisäer diesen passenden Ausdruck) *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν* mit dem Beisatz: *ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως*, welcher bei Mc. fehlt, und Jesus schliesst seine Rede mit dem Worte V. 9, welches dem Mc. V. 11 berichteten entspricht: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.* Auch hier sind es wie Lc. 16 und Mc. 10 die zwei Acte des *ἀπολύειν* und *γαμεῖν ἄλλην*, welche das Urtheil: *μοιχᾶται* begründen; aber der bedeutungsvolle Unterschied findet zwischen dieser Stelle und den Parallelen des Mc. und Lc. statt, dass hier durch *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* ein Ausnahmefall gesetzt ist, welcher in Mt. und Lc. fehlt.

Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass uns in kritischer Beziehung die Relation des ganzen Abschnittes bei Mc. entschieden den Vorzug zu verdienen scheint (mit Ausnahme des letzten Verses V. 12) vor der des Mt.; denn solche kritische Urtheile sind zu individuell, als dass sich darauf irgend etwas Sicheres bauen liesse; wir haben vielmehr in Bezug auf die Stelle, um welche es sich eben handelt, unumwunden anzuerkennen, dass sich Mt. V. 9 nach den L.-A., die wir nach Tischendorf ed. VIII crit. maj. geschrieben haben, schlechterdings nur so erklären lässt, dass der Herr Jedem, welcher sein Weib nicht auf Grund von Hurerei entlässt und eine andere heirathet, das Urtheil zuspricht: *μοιχᾶται* = er ist ein Ehebrecher, d. h. er zerstört und löset auf die Ehe, welche doch besteht; und dass damit auch dem, welcher sein Weib auf Grund von Hurerei entlässt und eine Andere heirathet, das Urtheil nicht zugesprochen wird: *μοιχᾶται* — d. h. also dass die Entlassung des Weibes auf Grund der Hurerei des Weibes den Mann des Ehebruchs nicht schuldig macht, womit allerdings besonders unter Vergleichung von Mc. 10 und Lc. 16 — denn Mt. 5 mit seinem Urtheil *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* ist etwas ganz Anderes — ausgesagt ist, dass Hurerei des Weibes ein vor Gott rechtmässiger Ehescheidungsgrund, ja der einzige vor Gott gültige Ehescheidungsgrund ist. Hierdurch würden wir nun offenbar doch das auf einem anderen Wege wieder hereinlassen, was wir zu Mt. 5, Mc. 10, Lc. 16 auf Grund des Wortlautes abgewiesen haben. Allein um dies Verhältniss zu den anderen Stellen zu constatiren, müsste jedenfalls der Text von Mt. 19, 9 einigermassen gesichert sein. Bei Mc. 10 und Lc. 16 haben wir bemerkt, dass irgend nennenswerthe, geschweige den Sinn der Worte Jesu modificirende Varianten nicht vorhanden seien;

ganz anders verhält es sich jedoch mit Mt. 19, 9; fast kein Wort ist hier gesichert, und Tischendorfs kritische Anmerkung zu diesem einzigen Verse umfasst nicht weniger als dreissig Zeilen. Es sind dies auch keineswegs in Beziehung auf den Sinn gleichgültige Varianten, sondern sie modificiren das, worauf es ankommt, höchst wesentlich und zwar durchaus zu Gunsten dessen, was wir zu Mc. 10, Luc. 16, Mt. 5 als die Erklärung Jesu gefunden haben.

Um von den Varianten zu *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, die unwesentlich sind, zu schweigen, ist zu constatiren: 1) dass *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* bei ℵCDJZ u. s. w. sich findet, dagegen bei BN u. s. w. fehlt; 2) dass *μοιχᾶται* bei ℵC³DJZ, It., Vulg., 2 syr., sahid., arm. äth. Vs. u. Bas. sich findet, wogegen BC*N, mehrere Min. u. s. w. 1 syr., kopt. Vs. Orig. und Aug. *ποιεῖ αὐτὴν μοιχηθῆναι* lesen; 3) mit *μοιχᾶται* schliesst der Vers bei ℵC³DLS, mehreren Codd. d. Vulg., syr., sahid., kopt. Vs., Orig., Chrys., während die L. R. hinzufügt: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας* (C*JNΔΠ u. a.: *γαμῶν*) *μοιχᾶται* mit BCJNZ den meisten Codd. der It., Vulg., 2 syr., kopt., arm., äth. Vs. Bas. und Dam.

Aus diesen kritischen Daten und aus den für die je entgegengesetzten L.-A. angezogenen Zeugen geht hervor, dass sich die Gründe für die eine oder die andere ungefähr die Wage halten; überall steht Cod. ℵ dem Cod. B gegenüber, Cod. N (saec. VI) dem Cod. D (Bezae Cantabr. saec. VI), bei den sub 2 erwähnten Varianten tritt die L.-A. erster Hand des Cod. C (Ephraemi saec. V), vor Allem auch die Autorität des Origenes und Augustinus, dem B und N zur Seite für die Lesung *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* gegen ℵD und die Correktur dritter Hand des Cod. C, welche *μοιχᾶται* haben u. s. w. Namentlich auf das sub 2 Bemerkte kommt es in unserer Stelle an; ist, wie es doch, kühl die Autoritäten abgewogen, scheint, die L.-A. von BC*N u. s. w. vorzuziehen, so sagt der Herr in diesem Ausspruch wörtlich dasselbe, was er schon 5, 32 gesagt, dass Jeder, der sein Weib, nicht auf Grund von Hurerei, entlässt, und eine Andere heirathet, macht, dass seine erste Frau die Ehe bricht. Das *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* ist dann genau so zu nehmen wie *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Mt. 5, 32 und bedeutet lediglich, dass der, welcher sein Weib auf Grund von Hurerei entlässt, nicht unter das Gericht fällt: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι*. Allerdings ist dann auch die Neigung durchaus berechtigt, mit Cod. B und N wider ℵCD den Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* zu streichen, da dieser Zusatz dann einigermassen überflüssig geworden zu sein scheint; endlich aber möchte es durchaus gerechtfertigt sein — wenigstens das Gewicht der äusseren Zeugen

spricht gewiss dafür — mit BC[1]JN wider ℵC[3]D den Zusatz anzunehmen: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.* Gestaltet sich aber so der Text unter unseren Händen, und nimmt man hinzu, dass die L.-A. *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* durch ℵCJN, dagegen die L.-A. *παρεκτὸς λόγου πορνείας* durch BD gestützt und von Lachm. aufgenommen ist, so ist eine bis aufs Wörtlein genaue Uebereinstimmung zwischen Mt. 19, 9 und 5, 32 vorhanden; diese vereinfacht und erleichtert die Erklärung zwar sehr, aber sie giebt auch in etwa dem Verdachte Raum, dass 19, 9 aus 5, 32 herübergenommen und in diese Rede Jesu wider die Pharisäer nur eingeschoben sei, ein Verdacht, welcher dadurch noch geschärft wird, dass sich der Vers — unter Voraussetzung der mit 5, 32 zusammenstimmenden L.-A. noch in weit grösserem Masse als unter Voraussetzung der von Tischendorf ed. VIII aufgenommenen L.-A — in den Zusammenhang der Rede Jesu schwer fügen und namentlich als Abschluss der ganzen Antwort Jesu an die Pharisäer und unmittelbar nach den Worten: *ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως* nicht recht passen will. Mehr als Vermuthung kann dies jedoch nicht sein, und die doch gewiss nicht bedeutende Unwahrscheinlichkeit derselben mag nur das verstärken, worauf es hier besonders ankommt, nämlich es klar zu stellen, dass die von den besten Autoritäten getragenen L.-A. in Mt. 19, 9 so schwankend sind, dass sich auf diesen Ausspruch, welcher unter Bevorzugung von gewissen L.-A. das einzige Wort Jesu ist, das dazu verwerthet werden kann, keineswegs mit auch nur einiger Sicherheit die Behauptung gründen lässt, dass Jesus Hurerei des Eheweibes als einen oder gar den alleinigen vor Gott rechtmässigen Ehescheidungsgrund hingestellt habe.]

5. Mt. 5, 33—37.

Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. (34.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ·* (35.) *μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως·* (36.) *μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν.* (37.) *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.*

V. 33. *ἐρρέθη* mit ℵLSUΔΠ** gegen *ἐρρήθη* der Codd. BDEKMVΠ* — Cod. ℵ liest *ἐφιορκήσεις.*

V. 36. Cod. ℵ[b] liest *μηδέ.* — *τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν* lesen ℵBL viele Codd. der It., die Vulg., kopt., äth., arm. Vs., Cyp. Aug., wogegen der T. R. mit EKMSUVΔΠ u. s. w. *τρίχα λ. ἢ μελ. π.*, während Clem. Cyp. Aug. *ποιῆσαι τρ. μίαν λευ. ἢ μέλ.* haben.

V. 37. *ἔστω* mit ℵDEKLMSUVΔΠ u. s. w. u. s. w., während nur

Die Besprechung der ausdrücklichen Aussagen des **Dekaloges** verlässt Jesus, indem er sich einer neuen Reihe von Erörterungen zuwendet (dies die Bedeutung des *πάλιν = porro*), die in mehr oder weniger entferntem Zusammenhange mit den Aussprüchen des Dekaloges stehen. Der erste Gegenstand der Besprechung Jesu ist der Eidschwur, welcher namentlich mit dem dritten Worte oder dem zweiten Gebote des Dekaloges Ex. 20, 7 = לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ...... לַשָּׁוְא, aber auch mit dem neunten Worte oder dem achten Gebote des Dekaloges Ex. 20, 16 לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר in Beziehung steht.[1]) Die von Jesus angeführte Thesis, welche aus zwei Gliedern besteht, ist ebenso wie der Zusatz V. 21 und der Ausspruch V. 31 nicht ein wörtliches Citat alttestamentlicher Stellen, wohl aber eine freie, jedoch den Sinn gesetzlicher Vorschriften genau wiedergebende Benutzung alttestamentlicher Schriftworte. Das erste Glied: *οὐκ ἐπιορκήσεις* nimmt direkten Bezug auf Lev. 19, 12: *καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ καὶ οὐ βεβηλώσετε τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὑμῶν* (LXX; hebr. לֹא תִשָּׁבְעוּ לַשָּׁקֶר), während das zweite Glied auf Stellen wie Num. 30, 3: *ἄνθρωπος ὃς ἂν .. κυρίῳ .. ὀμόσῃ ὅρκον . . . οὐ βεβηλώσει τὸ ῥῆμα αὐτοῦ· πάντα ὅσα ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ποιήσει* vgl. Deut. 23, 22 u. a. St. Bezug nimmt. Das Verhältniss der beiden Glieder ist jedoch nicht, wie man vermuthen sollte, dieses, dass das erstere auf die assertorischen (Meineid), das zweite auf die promissorischen (Eidbruch) Eidschwüre sich bezieht; sondern, wie **Bleek** bemerkt, das Wort *ἐπιορκεῖν* wird von jedem falschen Eide, sowol vom Meineid wie vom Eidbruch gebraucht; somit würde das erste Glied einen allgemeineren Charakter haben, während das zweite Glied einen besonderen Theil des ersteren, nämlich den Eidbruch, behandelt. Jesus hat hier Beides neben einander gestellt, weil an diesem Beiden, nach verschiedenen Seiten hin, der pharisäische Missbrauch der Gesetzesbestimmungen durch Beschränkung des Sinnes derselben auf den Buchstaben, anknüpfte (siehe unten).

Was nun die Antithese Jesu V. 34 ff. betrifft, so verbindet **Tholuck** das Wort *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως* so nahe mit dem Folgenden *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ κτλ.*, dass Jesus lediglich dies Schwören bei dem Himmel, bei der Erde u. s. w., kurz

---

B und Eus. *ἔσται* haben. — Die It. 2 syr. und die arm. Vs. nebst Just. Clem. Cyr. lesen *καὶ οὒ οὔ*.

---

[1]) Vgl. zu dem Folgenden auch **Erich Haupt** a. a. O. S. 59 ff. — — Ueber den **Eid** bei den Israeliten auser **Winer** R. W. s. v. Eid besonders **Saalschütz** a. a. O. S. 566 ff.; 608 ff.; **Sam. Mayer** a. a. O. Bd. I, S. 313 ff.

alles sogen. battologische Schwören verboten haben soll, keineswegs aber den Eidschwur bei Gott. Die Gründe für diese Auffassung sind zunächst die theologischen, dass im Alten Testamente der Eidschwur bei Gott geradezu geboten ist Ex. 22, 10; Deut. 6, 13; 10, 20; als Kennzeichen wahrer Gottesverehrung hingestellt wird Jes. 19, 18; 45, 23; 65, 16; Ps. 63, 12; dass Gott bei sich selbst schwört Gen. 22, 16; Jes. 45, 23; dass Jesus selbst vor Kaiphas geschworen hat Mt. 26, 63 ff., ebenso die Apostel Jesu Röm. 9, 1 ff., 2. Cor. 1, 23 u. s. w. Sodann kommt dieser Auffassung zu Gute, dass Jesus wol Himmel, Erde, Jerusalem u. s. w., aber nicht den Namen Gottes selbst als Gegenstand des Eidschwures namhaft macht, was zu der Vermuthung zu berechtigen scheint, dass er diesen Eidschwur nicht in sein Verbot wolle hineingerechnet sehen. Endlich beruft sich Tholuck auf den Gebrauch des viermal wiederholten *μήτε — μήτε*, welches durch keine Variante (ausser V. 36, wo Cod. ℵ[b] *μηδέ* liest) gefährdet ist. Denn durch *μήτε — μήτε* (Winer: Gramm. S. 432 ff.) wird die allgemeine Verneinung in ihre einzelnen Theile zerlegt, so dass also *μὴ ὀμόσαι ὅλως* nur in dem Umfange gemeint sein könnte, wie die mit *μήτε — μήτε* beginnenden Sätze angeben, während, wenn diese Sätze etwas zu dem Allgemeinen *μὴ ὀμόσαι ὅλως* noch Hinzukommendes oder darin schon Enthaltenes, jetzt nur besonders Hervorzuhebendes anzeigen sollten, *μηδέ — μηδέ* zu erwarten sein würde. Allein es ist doch in Bezug auf diese sprachliche Begründung zu bemerken, dass die Unterscheidung von *μήτε — μήτε* und *μηδέ — μηδέ* keineswegs im Neuen Testamente so consequent durchgeführt ist — was auch Meyer z. d. St. Anm., selbst Tholuck anerkennen —, dass ein Beweis darauf sich bauen liesse; so liest z. B. der T. R. mit Cod. ΓΔΛΠ und mehreren K-V. V. Joh. 1, 25: *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὔτε Ἡλίας οὔτε ὁ προφήτης*, wo doch jeder Gedanke an eine partitive Bedeutung des *οὔτε — οὔτε* ausgeschlossen ist; vor Allem gehört hierher Apoc. 9, 21: *καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν*, wo das dreimalige *οὔτε* ohne alle Variante ist und wiederum unmöglich in Verbindung mit seinen Substantiven als Partition der voranstehenden *φόνοι* gedeutet werden kann. Jede Schwierigkeit aber wird gehoben, sobald wir, wie auch Bleek fordert und Tischendorf schreibt, ein grösseres Interpunktionszeichen hinter *ὅλως* setzen[1]); mit *μήτε* beginnt ein neuer Satz, dessen Verbum V. 36 *ὀμόσῃς* ist, — also dieselbe Construction, wie Röm. 8, 38. 39. Aber die

[1]) Vgl. Erich Haupt a. a. O. S. 62.

angegebene Erklärung Tholucks leidet auch an einer anderen positiven Schwierigkeit; vielleicht ist es zu viel behauptet, wenn de Wette (bei Tholuck) sagt: „Die Schwurformel bei Gott brauchte nicht angeführt zu werden, da sie sich von selbst versteht und sowol im Vorhergehenden: ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ, als im Folgenden liegt“; allein durchaus richtig ist der weitere Satz, dass „der Verwerfungsgrund für alle diejenigen Schwüre, bei welchen Gott nicht unmittelbar selbst angerufen wird, die Verwerfung des Schwures bei Gott selbst voraussetzt“. Tholuck sucht dies Argument dadurch zu entkräften, dass er das Fehlen der direkten Eide daraus erklärt, dass alle nachher erwähnten indirekten Eidesformeln vor Gericht nicht galten, weil sie nicht als bindend angesehen wurden. Allein dies an und für sich richtige Moment (die Belege bei Tholuck) könnte doch nur dann ein Gewicht haben, wenn die Tendenz des Ausspruches Jesu darauf ginge, eine Unterweisung zu geben, dass nur die vor Gericht gültigen Eide auch im gewöhnlichen Leben gebraucht werden dürften. Dies ist jedoch die Meinung Tholucks keineswegs, sondern er hält das Verbot des battologischen Schwörens als die Tendenz Jesu fest, mit den meisten Auslegern, die mit anderen Worten dasselbe meinen, wenn sie das Verbot Jesu auf die ohne gebührende Ehrfurcht im gewöhnlichen Leben gethanen Schwüre beschränken. (Unter den Vertretern dieser Auffassung wird übrigens bei Tholuck fälschlich auch Stier genannt.)

Die dem Texte am Meisten angemessene Erklärung wird diese sein, dass Jesus V. 34 in den Worten: μὴ ὀμόσαι ὅλως den Eidschwur, allerdings unter der näheren Bestimmung, wie der Gegensatz gegen die pharisäische Auffassung an die Hand gab, untersagt; ὅλως, d. h. überhaupt, ganz und gar nicht sollt ihr schwören. Wenn ὅλως, wie Tholuck sagt, die Gesamtheit dem Einzelnen gegenüber stellt, so haben wir das Einzelne in dem vorhergehenden Citat V. 33 zu suchen. Einen reinen Gegensatz gegen die in dem Citate angeführten alttestamentlichen Vorschriften bildet das Wort Jesu offenbar nicht; ein reiner Gegensatz würde den falschen Eid gestatten und die Jünger von der Pflicht, das beschworene Wort zu halten, entbinden. Aber auch zu dem sonst im Alten Testament gebotenen Eidschwur Ex. 22, 10; Deut. 6, 13; 10, 20 bildet das Wort Jesu keinen direkten Widerspruch; dieser würde nur dann in dem Worte zu finden sein, wenn im Alten Testament der Eidschwur als solcher eine religiöse Pflicht, ein Gottesdienst wäre, so dass also derjenige, welcher die Gelegenheit suchte, einen Eidschwur zu thun, dadurch reicheren Gottesdienst vollbrächte, als der, welcher dieser Gelegenheit aus dem Wege geht. So

steht es jedoch im Alten Testament mit dem Eidschwur keineswegs[1]; er ist vielmehr ganz wie Hebr. 6, 16 unter gewissen Bedingungen zu bestimmtem Zweck geboten oder besser: gestattet, und Niemanden würde ein Vorwurf getroffen haben, welcher in religiöser Scheu den Eidschwur gern vermied. Wir achten, der Gegensatz des Wortes Jesu μὴ ὀμόσαι ὅλως sei in dem ersten Gliede des Citates, zwar nicht an sich, aber in der sich auf den Buchstaben beschränkenden Auffassung der Pharisäer zu suchen. Diese Auffassung bestand darin, dass man nur den falschen Eidschwur als von Gott verboten ansah, nicht aber das falsche nicht beschworene Wort; dass man also einen solchen Unterschied machte, wodurch das nicht beschworene Wort in Aussage und im Versprechen als nicht verbindlich angesehen wurde. Diesem unlauteren Wesen tritt Jesus mit dem Verbot entgegen: μὴ ὀμόσαι ὅλως, wobei das ὀμόσαι als im gegensätzlichen Unterschied stehend mit der einfachen nicht beschworenen Aussage zu nehmen ist; also ihr sollt überhaupt nicht schwören, nämlich in dem Sinn, als ob das beschworene Wort einen specifischen Werth hätte vor dem nichtbeschworenen. Der Grund dieses Verbotes liegt darin, dass der Christ jede Aussage und jedes Versprechen als in der Gegenwart Gottes, von Gottes Allwissenheit, mit zwar stillschweigender, aber keineswegs unbewusster, Berufung auf die alle Unwahrheit und allen Treubruch rächende Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes thut; m. a. W. jede Aussage und jedes Versprechen des Jüngers Jesu hat einen eidlichen Charakter, und ein specifischer Unterschied zwischen Eidschwur und nicht beschworenem Worte soll für ihn nicht da sein. Das Wort Jesu μὴ ὀμόσαι ὅλως ist also dem Sinne nach ganz dasselbe wie wenn der Herr geboten hätte: ὀμόσαι ἐν πᾶσι τοῖς ῥήμασιν ὑμῶν. Kommt nun der Jünger Jesu in die Lage, zu einem solennen Eidschwur veranlasst zu werden (siehe unten zu V. 37), so kann es ihm nicht das geringste sittliche Bedenken verursachen, das, was bei jedem seiner Worte in Aussage und Versprechen stillschweigend von ihm geschieht, auch laut und öffentlich zu thun, nämlich ausdrücklich die Wahrheit seiner Worte zu der Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in Beziehung zu setzen, d. h. einen Eidschwur zu thun. So hat Jesus geschworen, so seine Apostel, und auch der Schwur Gottes bei sich selbst gehört hierher. Er darf nur dem Worte Jesu gemäss diesen Eidschwur nicht in dem Sinne thun, als ob er damit etwas

[1]) Deut. 6, 13 wurde später von jüdischen Gesetzeslehrern allerdings so aufgefasst, dass der Eid eine Art Gottesverehrung sei (Maimon. Tr. Scheb. XI, § 1 vgl. Saalschütz a. a. O. S. 614, Anm. 786).

Besonderes thäte, als ob dem Eidschwur eine specifische Heiligkeit gegenüber dem einfachen Worte zukäme.

Die Auffassung des zweiten Gliedes im Citat V. 33 kraft der Beschränkung desselben auf seinen Buchstaben seitens der Pharisäer erforderte eine neue Entgegnung. Das göttliche Gebot: *ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου* wurde bei seinem Buchstaben in der Art genommen, dass im Besonderen bei promissorischen Betheuerungen das *τῷ κυρίῳ* betont und die Verbindlichkeit dieser Betheuerungen dahin beschränkt wurde, dass sie nur für die durch Eidschwur bei Gott gethanen Betheuerungen Geltung hatte. „Die Juden," sagt Bleek z. d. St., „hegten allezeit die grösseste Ehrfurcht gegen den Namen Gottes, so dass sie nicht bloss einen Schwur bei Gott nur mit grosser Scheu ablegten und denselben aufs Heiligste hielten, sondern sogar für unerlaubt hielten, den eigenthümlichen Namen des wahren, von ihnen verehrten Gottes, Jehovah, auch nur überhaupt auszusprechen, vgl. Philo de special. legg. § 1 p. 769 ff., wo er sehr die Scheu vor Schwüren bei Gott ans Herz legt und empfiehlt zu schwören etwa bei dem Wohlsein und glücklichen Alter der Eltern, oder, wenn sie gestorben seien, bei ihrem Andenken; oder auch bei der Erde, der Sonne, den Sternen, dem Himmel, der ganzen Welt. Dergleichen Eide nun aber wurden von den Juden nicht bloss im gemeinen Leben aufs Häufigste geschworen, sondern auch mit dem grössesten Leichtsinn behandelt, indem sie meinten, dass dergleichen keine besondere Bedeutung und Wirkung hätte und dass es auch keine göttliche Strafe nach sich ziehe, wenn auch das mit einem solchen Eide Betheuerte unwahr sei, oder eine mit einem solchen Eide geleistete Zusage gebrochen werde. So tr. Schevuoth c. 4 § 13 werden zwar diejenigen für gebunden erklärt, die bei Gott nach irgend einer Benennung oder einem Epitheton desselben schwören, nicht aber, die bei dem Himmel und bei der Erde beschwören. Und Mose Maimonides in tr. Schevuoth c. 12 sagt sogar, wenn Jemand beim Himmel, bei der Erde, bei der Sonne u. s. w. schwöre, gesetzt auch, er habe bei der Ablegung eines solchen Eides im Sinne, bei dem Schöpfer dieser Dinge zu schwören, so sei das doch nicht als Eid anzusehen, und ebenso, wenn Jemand bei einem Propheten oder bei einem der Bücher der Schrift schwöre, gesetzt auch, er thue das mit der Absicht, bei Gott selbst zu schwören. Desshalb waren denn solche Schwüre der Juden selbst bei den Heiden nichts geachtet cf. Martial Epigr. 11, 95". Vergl. auch Tholuck z. d. St. Lightfoot z. d. St. Tholuck bemerkt, dass die Eide bei der Creatur, wie sie sich bei Orientalen, Griechen, Römern, Germanen u. a. finden, in zwei Classen zerfallen; der Schwörende ruft als Repräsentanten Gottes ge-

heiligte Symbole oder auch mächtige, erhabene Gegenstände der Schöpfung an, und er bezieht sich auf theuere und heilige Gegenstände, die er im Fall der Unwahrheit preisgiebt, sein Haupt, bei welchem der homerische Zeus schwört, den Bart, die Locken, das Schwert. Bei beiderlei Eiden findet auch die körperliche Berührung statt (der körperliche Eid), wodurch jene geistige Beziehung noch sinnlich veranschaulicht wird. Auf diese Schwüre und lediglich auf sie, welche anstatt des Eidschwures bei Gott, um der Verbindlichkeit dieses zu entgehen, gebraucht wurden, bezieht sich das folgende Wort des Herrn μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ u. s. w. Eben desshalb kann in dieser Verbindung die Anführung von ὀμνύειν ἐν τῷ θεῷ weder vermisst, noch das Fehlen derselben als Argument für die Ansicht verwerthet werden, dass Jesus in seiner ganzen Entgegnung nur vom battologischen Schwören rede. Von dem Schwure bei Gott ist schon in dem ersten Satz der Entgegnung: μὴ ὀμόσαι ὅλως (siehe oben) geredet zur vollen Genüge, und es ist durchaus unnöthig, die künstliche Ausflucht mit Erich Haupt zu ergreifen, dass desshalb das Schwören bei Gott nicht genannt sei, weil es nach Jesu Wort und Sinn sowol verboten als erlaubt sei, je nach dem Sinne, in welchem es geschehe (a. a. O. S. 60 ff.).

Es ist bereits oben bemerkt worden, dass der Satz μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ V. 34 bis ἢ μέλαιναν V. 36 so zu construiren ist, dass das dem vierfachen Verbote gemeinsame Verbum ὀμόσῃς V. 36 ist; dies Verbum ist hier mit ἐν und V. 35 einmal mit εἰς verbunden, beides nach dem Hebräischen בְּ נִשְׁבַּע; Jac. 5, 12 dagegen mit dem einfachen Accus., wie auch im Classischen, wo sich neben dieser Construction auch die mit κατά τινος, so auch Mt. 26, 63; Hebr. 6, 16, findet. Das erste Verbot bezieht sich auf das ὀμνύειν ἐν τῷ οὐρανῷ und wird dadurch begründet: ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ nach Jes. 66, 1. Weil er dieses ist, so kann der Himmel nur in Verbindung mit Gott gedacht werden, und der, welcher bei dem Himmel schwört, schwört eben damit auch bei dem, als dessen Thron der Himmel seine Bedeutung hat, bei Gott; vgl. Mt. 23, 22. Ist nun das Schwören überhaupt, also auch bei Gott von Jesu untersagt, so muss auch das Schwören beim Himmel untersagt sein und umgekehrt: ist das Schwören beim Himmel untersagt, weil er Gottes Thron sei, so ist damit auch der Schwur bei Gott untersagt. Allein man könnte hier nach unserer obigen Erklärung von μὴ ὀμόσαι ὅλως einwenden, dass da das Schwören überhaupt nur in dem Sinne von Jesu untersagt sei, dass dadurch dem Eidschwur eine specifische Heiligkeit vor der nicht beschworenen Aussage beigelegt werde, da es aber als öffent-

liches Aussprechen dessen, was bei jeder Aussage stillschweigend in dem Bewusstsein des Redenden liege, nicht untersagt sei, so auch das Schwören beim Himmel erlaubt sein müsse, da das Schwören bei Gott im rechten Sinne erlaubt sei. Doch so verhält es sich keineswegs. Indem nämlich dem Jünger Jesu auch jedes nicht beschworene Wort doch ein Wort an Eides Statt ist, somit in direkter Beziehung zu Gott steht, so kann allerdings um desswillen diese Beziehung zu Gott auch in einem formellen Eidschwure laut ausgesprochen werden; allein eine Beziehung zum Himmel, zur Erde, zu Jerusalem, zum eigenen Haupte liegt nicht in jedem gesprochenen Worte; der Jünger Jesu kann wohl (siehe zu V. 37) Veranlassung haben, von der einfachen Aussage zur Versicherung der Wahrheit, von dieser zum Eidschwure aufzusteigen, aber er hat niemals Veranlassung, beim Himmel, bei der Erde u. s. w. zu schwören, es sei denn, dass er entweder mit diesem Eide leichter es nehmen wollte, als mit dem Eidschwur bei Gott, oder dass er die unberechtigte Unterscheidung geflissentlich herbeiführen wolle zwischen einfacher und beschworener Aussage; dem tritt der Herr entgegen, indem er sagt, wer beim Himmel schwöre, der schwöre auch zugleich bei Gott, indem er also jeden derartigen Unterschied der Eide und der Aussagen überhaupt verwirft und dem Jünger das Schwören beim Himmel unmöglich macht.

Was den Ausdruck θρόνος τοῦ θεοῦ betrifft, so ist dem Alten Testament jeder Gedanke daran fern, als ob das Wesen Gottes in der Art im Himmel localisirt wäre, dass er nur dort, nicht aber auf Erden, im Besonderen unter seinem Volke gegenwärtig sei; die Allgegenwart Gottes ist dem Alten Testament selbstverständlich; es genügen zum Beweise Stellen wie Gen. 16, 13; 28, 15 ff.; 46, 4 u. s. w. Ps. 139; 1. Kön. 8, 27. Auf der anderen Seite weiss das Alte Testament auf das Bestimmteste von einer localen Wohnstätte der Herrlichkeit Gottes im Himmel, und es hiesse die Aussagen des Alten Testamentes verflüchtigen, wenn man, wie Tholuck zu thun scheint, dieselben nur als poetische Bilder angesehen wissen wollte. Vgl. Bähr zu 1. Kön. 6: „die heilsgeschichtliche Bedeutung des Tempels“ 2, c; zu 1. Kön. 8: „Heilsgeschichtliche und ethische Grundgedanken“ § 6; besonders aber Gust. Fr. Oehler: a. a. O. Band I, § 46, S. 169 ff.; § 62, S. 208: „Der Schechina Gottes auf Erden entspricht seine Wohnung im Himmel 1. Reg. 8, 30. 39. 49, welche, wie die im Heiligthum, von der das Universum umfassenden Gegenwart Gottes bestimmt unterschieden wird, s. V. 27 desselben Kapitels, vgl. Deut. 4, 39; Jes. 66, 1. In diesem Sinne wird die himmlische Wohnstätte für die Sphäre erklärt, von wo aus die Gebetserhörungen erfolgen, 1. Reg. 8,

30. 32. 34. 39. 43. Solchen Aussagen gegenüber ist es nicht im Sinne des Alten Testamentes, Stellen, in denen der Himmel als der Tempel Gottes bezeichnet wird Ps. 11, 4; 18, 7; 29, 9, oder wo von einem Thronen Gottes im Himmel die Rede ist Ps. 2, 4; 103, 19 u. s. w., für eine bloss populäre, unbewusst symbolische Ausdrucksweise zu erklären" (vgl. auch H. Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott Bd. II, § 186 ff.).

Das zweite Verbot bezieht sich auf das ὀμνύειν ἐν τῇ γῇ und wird dadurch begründet, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ, vgl. die Bemerkungen zum ersten Verbot. Auch dieser Begründungssatz ist eine Reminiscenz von Jes. 66, 1. Ὑποπόδ-ιον ist dasjenige, was unter die Füsse gestellt wird, demnach Fussbank, Schemel. In Jes. 66, 1 ist die Phrase der Ausdruck für die unendliche Grösse und Erhabenheit Gottes, dessen Wohnen und Thronen dem Himmel angehört, während die Erde so gering vor ihm ist, dass sie die Stelle eines Schemels für Gottes Füsse vertritt; hier dagegen wird durchaus berechtigt die andere Seite des Ausdrucks hervorgehoben, dass die Erde, ob sie wol nur Gottes Fussschemel sei, doch eben Gottes Fussschemel sei und in unmittelbarer Beziehung zu Gott hohen Werth und hohe Bedeutung hat, so dass, wer bei der Erde schwört, mittelbar bei Gott selbst schwört. In Bezug auf den Ausdruck πόδες τοῦ θεοῦ hat Oehler a. a. O. Band I, § 46, S. 169 gewiss Recht, dass solche Anthropomorphismen, d. h. im Unterschied von Anthropopathien diejenigen Ausdrücke, in denen menschlich Leibliches oder allgemeiner menschlich Sinnliches auf Gott übertragen wird, Augen, Ohren, Nase u. s. w., daher Sehen, Hören, Riechen u. dgl. von ihm ausgesagt wird, Nichts beweisen gegenüber den klaren Bestimmungen über die alttestamentliche Gottesidee; „kann doch keine Religion, sobald sie in die Sphäre der Vorstellung eintritt, solcher anthropomorphischen Ausdrücke entbehren und kommt eben Alles darauf an, dass durch die ganze Fassung der Gottesidee das Unangemessene solcher Ausdrücke berichtigt wird[1]). Auch ist zu bemerken, dass in den späteren Büchern des Alten Testaments, in denen doch die stärksten Aussprüche über die Entschränkung des göttlichen Wesens von kreatürlichen Formen sich finden (wie Ps. 50, 12 ff. u. dgl.), darum doch die Anthropomorphismen keineswegs seltener sind". Es fragt sich nur, wie eng oder wie weit man die Grenzen des Begriffes von Anthropo-

[1]) Citirt wird die Stelle aus Luthers Commentar zur Genesis: „*Qui extra ista involucra Deum attingere volunt, isti sine scalis nituntur ad coelum ascendere. — Necesse enim est, ut Deus cum se nobis revelat, id faciat per velamen et involucrum quoddam, et dicat: ecce sub hoc involucro me certe apprehendes*".

morphismus bestimmen will; bestimmt man ihn dahin, dass diese Anthropomorphismen nur Hülfsmittel unserer Vorstellung sind, denen jedoch in Gott keine Realität entspricht, so wird man das Alte Testament (und ebenso das Neue Testament) nach dieser Seite hin nicht von einer Vermenschlichung, d. h. Verfälschung der reinen Gottesidee freisprechen können, ja man würde im Fortschreiten auf diesem Wege nicht über ganz abstrakte Begriffe in Bezug auf Gott hinauskommen und zur Behauptung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes gelangen müssen. Davon ist nun das Alte Testament weit entfernt; es setzt vielmehr, jedoch mit Ausschluss aller Sinnlichkeit und Körperlichkeit Gottes, eine diesen anthropomorphischen Ausdrücken entsprechende in sich unterschiedene Realität in Gott voraus, so dass das, was mit den menschlichen Worten Auge, Ohr, Mund, Fuss Gottes bezeichnet wird, göttlicher Weise in Gott realiter vorhanden ist und Gott zu derselben Art von, jedoch göttlichen, Zwecken dient, wozu dem Menschen jene Gliedmassen und Organe in Ansehung seiner menschlichen Zwecke dienen, vgl. bes. Ps. 94, 9 ff. und ähnliche Stellen, also eine Natur in Gott, näher einen Naturorganismus, vgl. R. Rothe: Theol. Ethik 2. Aufl. Bd. I, § 32, S. 123 ff.; Anm. 2, S. 127 ff.

Das dritte Verbot bezieht sich auf das *ὀμνύειν εἰς Ἱεροσόλυμα* und wird dadurch begründet: *ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως*. Diese Begründung ist aus Ps. 48, 3 entnommen; der (nicht wie Luther: ein) grosse König Jerusalems ist Jehovah, der Ps. 47, 3: ein grosser König über die ganze Erde, Ps. 95, 3: ein grosser König über alle Götter genannt wird, und der in Jerusalem seine Stadt hat, weil dort sein Tempel, die Stätte seiner Wohnung, seine Residenz auf Erden, im Besonderen des heiligen Landes ist. Eine direkt messianische Beziehung, wie Meinertzhagen in C. H. G. Hasenkamps Zeitschrift: „die Wahrheit zur Gottseligkeit“ 1836, 2. Bd. S. 206 ff. sie in ausschliesslicher Weise in dem Ausdrucke finden will, liegt demselben fern; sie würde auch in den Zusammenhang der Argumentation Jesu nicht passen. Zur Sache ist zu vergleichen Mt. 23, 21.

Das vierte Verbot endlich bezieht sich auf das *ὀμνύειν ἐν τῇ κεφαλῇ σου* und wird begründet dadurch, *ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν*. Was zunächst die Schwurformel selbst betrifft, so unterscheidet sie sich von den drei erstgenannten dadurch, dass in diesen die Gegenstände des Schwures als personificirte Zeugen der Aussage genannt werden, also die Gewissheit ihrer Realität als Massstab für die Zuverlässigkeit der Aussage eingesetzt wird; bei dem Schwure *ἐν κεφαλῇ* dagegen wird das Haupt zum Pfande für die Wahrheit der Aus-

sage angeboten (so auch Bleek, Tholuck, Meyer[1]). Der Sinn der Begründung ist nicht, wie einige ältere Ausleger wollen: Du vermagst nicht, ein weisses oder schwarzes Haar zu machen, d. h. zu schaffen, hervorzubringen — denn dann würde die Erwähnung der weissen und schwarzen Farbe ganz überflüssig sein; es muss vielmehr, wie auch die richtige Wortfolge darauf hinweiset, so verstanden werden: du vermagst nicht ein Haar (das schwarz ist) weiss oder (das weiss ist) schwarz zu machen. Und hierbei ist selbstverständlich nicht an die Unmöglichkeit künstlicher Haarfärbung zu denken, sondern an dauernde Veränderung der Farbe, wodurch die Haarfarbe der Jugend (schwarz) in die des Alters (weiss) und die des Alters in die der Jugend verwandelt wird. Der Sinn des Ausspruchs ist der: hast du erfahrungsmässig so wenig Macht über dein Haupt, dass du auch nicht über ein Haar nicht einmal hinsichtlich seiner Farbe verfügen kannst, sondern diese Färbung jedes einzelnen Haares Gotte überlassen musst, wie kannst du denn durch das *ὀμνύειν ἐν τῇ κεφαλῇ σου* leichtsinnig über dein Haupt verfügen, das doch um so viel mehr allein unter der Verfügung dessen steht, der es geschaffen hat. Vgl. Paul Gerhards Lied: Warum sollt' ich mich denn grämen? Str. 3: Gut und Blut, Leib, Seel' und Leben ist nicht mein, Gott allein ist es, der's gegeben u. s. w.

Mit dem V. 37 schliesst Jesus seine Unterweisung über den Eidschwur ab. Das Wort ist unmittelbar mit V. 34b—36 verbunden, in welchen Versen die Betheuerung bei dem Himmel und so weiter verboten wird; hier wird nur positiv gesagt, was dort in der negativen Form des Verbotes ausgesprochen ist, und zugleich in allgemeiner Form das hingestellt, was dort in Bezug auf besondere Praktiken der Pharisäer gesagt war. *Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὔ οὔ* — d. h. bei Bejahung und Verneinung sei eure Aussage einfach Ja und Nein. Das doppelte *ναὶ ναί* und *οὔ οὔ* ist nicht als eine Betheuerung und Verstärkung des einfachen *ναί* und *οὔ* zu fassen (so Tholuck, Bleek, Meyer); denn jeder derartigen Betheuerung tritt Jesus in diesem Worte principiell entgegen, und wird bei dem Jünger Jesu es zugelassen, dass ein doppeltes Ja und Nein glaubwürdiger sei, als ein einfaches, so ist auch ein dreifaches glaubwürdiger als ein zweifaches, und die noch stärkere Betheuerung glaubwürdiger als die minder starke, kurz, der Weg ist unter der Sanction Jesu wieder betreten, welchen er in den

---

[1]) Zu der Deutung Erich Haupts a. a. O. S. 13: „so wahr ich meinen Kopf habe" würde die Begründung in keinem Zusammenhange stehen.

vorhergehenden Versen verlegt hat. Vollends verkennt Meyers Bemerkung: „Selbstverständlich werden durch diese concrete Darstellung andere, doch ohne Eid geschehende Versicherungen nicht ausgeschlossen“ — augenscheinlich das, um was es sich hier handelt. Als eine zusammengezogene Construction ist *ναὶ ναί* und *οὒ οὔ* zu fassen, statt *ναὶ ὃ ναί ἐστιν καὶ οὒ ὃ οὔ ἐστιν* — wie schon Beza (siehe Meyer und Tholuck) erklärt hat. — Bei dem letzten Satze: *τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν* ist eine Differenz der Exegeten, ob *τοῦ πονηροῦ* von dem Masc. *ὁ πονηρός* i. e. *ὁ διάβολος* oder vom dem Neutr. *τὸ πονηρόν* abzuleiten sei; Meyer entscheidet sich, weil es „energischer“ ist, für das Erstere, Tholuck und Bleek für das Letztere; Luther hatte in der ersten Ausgabe seiner Uebersetzung vom Jahre 1522 „vom Argen“, in der zweiten desselben Jahres „vom Uebel“. Sprachlich ist Beides auf gleiche Weise zulässig; denn wie (nach Joh. 8, 44; 1. Joh. 3, 8 *ἐκ τοῦ διαβόλου*) 1. Joh. 3, 12 *ἐκ τοῦ πονηροῦ* substantivisch steht, so gebraucht Johannes andererseits die Formel *ἐκ τῆς ἀληθείας* 18, 37; 1. Joh. 2, 21; 3 19 und dem analog würde die neutrale Fassung durchaus sprachlich correkt sein. Auch dogmatisch würde insofern zwischen beiden Fassungen kein Unterschied sein, als alles *πονηρόν* im Neuen Testamente auf *τὸν πονηρόν* als den schliesslichen Urheber zurückgeführt wird. Nur darauf kommt es an, ob *ἐκ* mit dem Masc. oder mit dem Neutrum verbunden hier angemessen erscheint; denn in beiden Verbindungen ist die Bedeutung eine modificirte. *Ἐκ τοῦ πονηροῦ* (Masc.) würde die Bedeutung haben, dass *τὸ περισσὸν τούτων* (nämlich *τῶν ναὶ καὶ οὔ*) aus dem Teufel herstamme, demnach teuflisch sei, wogegen *ἐκ τοῦ πονηροῦ* (Neutr.) besagte: *τὸ περ. τ.* gehöre der Sphäre an, wo *τὸ πον.* sei und herrsche. Das Erstere würde sagen, dass Jeder, welcher *περ. τούτων* rede, etwas Teuflisches begehe, das Zweite würde sagen, dass Jeder, welcher *περ. τούτων* rede, in die Sphäre sich begebe, wo *τὸ πον.* regiert. Daher ist unbedingt die neutrale Fassung vorzuziehen; denn es ist in der That so, dass Alles, was über Ja und Nein hinausliegt, von der einfachsten Betheuerung des doppelten Ja und Nein bis zum Eidschwur hinauf, freilich wieder unter der näheren Bestimmung, dass das betheuerte Wort glaubwürdiger sei als das nicht betheuerte, dass demnach das nicht betheuerte nicht zu gleicher Wahrhaftigkeit verpflichte wie das betheuerte, der Sphäre angehört, wo *τὸ πονηρόν* herrscht, nämlich der Welt, wo die Lüge herrscht; sie gebiert auf der einen Seite Unglaubwürdigkeit, auf der anderen Seite Misstrauen und durch Beides macht sie eine Unterscheidung nothwendig zwischen betheuertem (beschworenem) Worte und nicht betheuertem (nicht

beschworenem [1])). Aber Beides, Unglaubwürdigkeit und Misstrauen, soll nicht statt haben bei den Jüngern Jesu, denn sie gehören nicht mehr dem *κόσμος* an, *ὃς ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, daher *ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ* — Nichts darüber hinaus; daher auch die bittende Warnung des Jacobus 5, 12 an seine Christengemeinden, nicht die Weise der Welt in sich wieder aufkommen zu lassen, die innerhalb der Gemeinde ein für allemal abgethan sein soll. Somit ist durch dies Wort keineswegs ausgesprochen, dass der, welcher *τὸ περισσὸν τούτων* (also mehr als Ja und Nein) redet, damit ein *ἔργον πονηρόν* begeht [2]); wol aber ist dieses dadurch ausgesprochen, dass der, welcher *τὸ περ. τούτων* redet, damit in die Sphäre des *πονηρόν* sich begiebt; der freiwillige, oder aus äusserer Nöthigung hervorgehende Gebrauch des *περ. τούτ.* stellt entweder ihm selbst das Testimonium der Unglaubwürdigkeit, oder denen, zu welchen er redet, das Testimonium des Misstrauens gegen seine eigenen einfachen Aussagen aus. Denen gegenüber, bei welchen er in seiner einfachen Aussage nicht glaubhaft erscheint, mag er immerhin *τὸ περισσὸν τούτων* gebrauchen [3]), er selbst darf nur keinen Unterschied der Glaubwürdigkeit in seiner einfachen und seiner betheuerten Aussage anerkennen.

Hierdurch ist klar, dass *τὸ περισσὸν τούτων* weder den förmlichen und feierlichen Eidschwur ausschliesst (so Tholuck), noch auch den förmlichen und feierlichen Eidschwur ausschliesslich im Auge hat (so Meyer), dass es vielmehr alle und jede Betheuerung von dem *ἀμήν* Jesu bis zum feierlichsten Eid, ja bis zum Schwure Gottes bei sich selbst in sich begreift [4]). Was

---

[1]) Vgl. Sophocles Oed. in Col. V, 647 ff. Thes.: „Vertraue meinem Worte; nie verlass' ich dich" Oed.: „Durch keinen Eidschwur bind' ich dich, dem Schlechten gleich". — Besonders vgl. Eph. 4, 25: *διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.*

[2]) So Tholuck und Bleek — Ersterer, indem er damit für seine Annahme, dass auch hier nur battologische Schwüre gemeint seien, argumentirt.

[3]) Stier a. a. O. S. 165: „Es (das *περισσόν*) ist auch, wo der Redende selbst in Wahrheit und Liebe redet, aus der eingedrungenen Weltsünde, mit der er's zu thun hat, veranlasst, wie alle die ganze Heil. Schrift durchziehende Betheuerung in mannichfaltiger und gehäufter Rede so um der Sünde willen ergehen muss".

[4]) Stier a. a. O. S. 164: „Nicht nur jeder Eid auch schon das Amen Christi zum Ja (2. Cor. 1, 20), vollends das doppelte, sogar eigentlich schon das zweite Ja zum ersten, das doch der Herr selbst hier setzet, ist ein *περισσόν*". Letztere Anführung freilich beruht auf falscher Exegese, die auch Stier selbst S. 163 nicht theilt: „Unsere Rede soll Ja des Mundes sein, wo Ja des Herzens ist, Nein des Mundes, wo Nein des Herzens, also aufrichtig, nicht wie des Teufels, des Lügners Rede, die Ja = Nein und Nein = Ja ist".

diesen Letztgenannten zunächst angeht, so lässt es sich zwar nachweisen, dass der Schwur Gottes bei sich selbst auch objectiv sich unterscheidet von der einfachen Aussage Gottes, indem derselbe im Alten Testamente nur dann gebraucht wird, wenn die absolute Festigkeit des durch keine Macht weder des Guten noch des Bösen abzuändernden göttlichen Rathes und Willens (in Drohung und Verheissung) ausgedrückt werden soll, also den Fall, welcher durch keine „Reue Gottes“ modificirt werden kann[1]). Allein sowol den Schwur selbst, als auch die Unterscheidung des beschworenen und nicht beschworenen Gotteswortes würde Gott nicht gesetzt haben unter normalen sittlichen Verhältnissen der Menschen, Beides setzt vielmehr entweder die Veränderlichkeit vom Guten zum Bösen und vom Bösen zum Guten oder die mangelnde Glaubensfreudigkeit und Glaubenskraft des Menschen hinsichtlich der Worte Gottes voraus; somit ist auch der Schwur Gottes bei sich selbst als ein *περισσὸν τοῦ ναὶ ναὶ καὶ οὒ οὒ — ἐκ τοῦ πονηροῦ*, nur liegt hier wie überall das *πονηρόν* nicht auf Seite des Schwörenden, sondern auf Seite derer, welchen er schwört. Ganz so verhält es sich auch mit den Betheuerungen Jesu (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*) und seiner Apostel (Citate oben). Der Natur der Sache nach hat dies im Besonderen bei solchen Veranlassungen statt, wo das gewöhnliche Vertrauen zur Glaubwürdigkeit Jesu und der Apostel auf Seite der Jünger und der Gemeinden nicht ausreichte, also bei „harten“ Reden des Herrn, oder bei grossartigen, die gewöhnlichen und bisherigen Anschauungen übersteigenden Wahrheiten[2]). So hat auch Jesus sich des Eidschwures vor Kaiphas (Mt. 26) nicht geweigert; es gehörte allerdings zur Erniedrigung Jesu, dass seine einfache Aussage für nicht genügend erachtet wurde, und es ist ein Zeugniss der Demuth Jesu, dass er der Aufforderung des Hohenpriesters zum Eidschwur bei dem lebendigen Gott Folge gab. So kann und darf auch jeder Christ sein gegebenes Wort betheuern und einen Eidschwur leisten, wenn er von der Obrigkeit, die um der Lügenhaftigkeit der Menschen willen die Unterscheidung zwischen einfacher und beschworener Aussage festhalten muss, oder wenn er im privaten Verkehr mit Anderen, welche jene Unterscheidung machen, dazu veranlasst wird. Gleichwol muss der Jünger Jesu, ob er auch, wie die Verhältnisse einmal liegen, den Eidschwur als noch zur Zeit nothwendig anerkennen muss, doch ihn als noth-

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: „Ueber den Schwur Gottes bei sich selbst. Ein Beitrag zur Lehre von der christlichen Vollkommenheit“. Theol. Stud. und Krit. 1867, Heft 3, S. 435 ff.

[2]) Siehe auch Werner a. a. O. S. 721, dessen Ausführungen mit denen Stiers den unserigen am Nächsten stehen.

wendiges Uebel ansehen und behandeln, daher auf seine Abschaffung nach besten Kräften vor Allem dadurch hinzuwirken suchen, dass er für sich keinen Unterschied zwischen einfachen und beschworenen Aussagen macht, demnach jedes Wort seines Mundes in der Gegenwart Gottes und mit Berufung auf Gott als den Zeugen und Richter der Wahrheit redet[1]. Denn das ist eben das Verhältniss der Worte Jesu als der *πλήρωσις τοῦ νόμου* zu den Worten des Alten Testamentes, dass innerhalb des Volkes des Alten Bundes der förmliche Eidschwur unter gewissen Umständen erlaubt und mit religiöser Heiligkeit umgeben war, während innerhalb der Gemeinde des Neuen Bundes der Eidschwur verboten ist; dass dort die religiöse Pflicht absoluter Wahrhaftigkeit auf den Eidschwur beschränkt, also relativ geboten war, während sie hier absolut geboten und auf jede Aussage des Christen ausgedehnt ist, als welche an Glaubwürdigkeit dem förmlichen Eidschwur um Nichts nachstehen solle[2].

6. Mt. 5, 38—42.

Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. (39.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.* (40.) *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.* (41.) *καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.* (42.) *τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*

V. 38. *ἐρρέθη* nach ℵE*LMSUΔΠ**, wogegen *ἐρρήθη* BDE²KVΠ* — *καί* (zwischen *ὀφθ.* und *ὀδ.*) hat Tschdf. ed. VIII nach D 13 It. Or. Hil. aufgenommen; es ist aber zu wenig bezeugt.

V. 39. Statt *ἀντιστῆναι* hat ℵ *ἀντισταθῆναι.* — *ῥαπίζει* haben ℵB, *ῥαπίσει* DEGKLMSUVΔΠ u. s. w. — *εἰς* nach ℵ*B 435 Dial. Eus. Bas. Chr. gegen *ἐπί* nach ℵᶜDEGKLMSUVΔΠ Eus. Bas. — *δεξιάν* nach DK ar. Vs. und Cod. lat. apud Aug. Dial. Amb. Adimant., bei den übrigen Cdd. fehlt es. — *σιαγόνα* mit ℵ vielen Min., Dial., Bas., Chr., Dam., Or. gegen *σιαγόνα σου* BD Eus. und *σου σιαγόνα* EGKLMSUVΔΠ u. s. w.

V. 40. *ἱμάτιον* ℵ 33. — Mehrere Vss. fügen *σου* hinzu.

V. 41. *ἀγγαρεύσει* nach BLMSUΠ u. s. w. gegen *ἀγγαρεύσῃ* nach ℵEGKVΔ Bas. Chr.

V. 42. *δός* ℵBD 13. 124. Clem. gegen T. R. *δίδου* mit EGKLMSUVΔΠ. — *δανίσασθαι* mit ℵB*EDΔ gegen *δανείσασθαι* B**EGKMUΠ u. s. w.

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Contra hodie periculum est, ne paucissima in tot iuramentis vera sint; et in veris paucissima necessaria, et in necessariis paucissima libera, fructuosa, sancta et laeta*".

[2]) Nach dem Talmud (Scheb. 36) hat auch ein feierliches Nein, nein! oder Ja, ja! die Kraft eines Eides (Saalschütz a. a. O. S. 615, Anm. 787).

Hat der vorhergehende Ausspruch Jesu in Beziehung auf den Eidschwur das Verhalten der Jünger innerhalb der Gemeinde des Neuen Bundes behandelt, so wendet Jesus sich jetzt zu dem Verhalten der Jünger gegen die ausserhalb der Gemeinde des Neuen Bundes Stehenden, aber nicht gegen die Person derselben, sondern gegen ihr Thun, welches seine Jünger als *πονηρόν* erfahren werden und leidend überwinden sollen. Er knüpft an die der rechtmässigen Obrigkeit in Israel gegebenen Rechtsgrundsätze an, wie sie in Ex. 21, 23—25; Lev. 24, 18 ff.; Deut. 19, 21 vorliegen und wörtlich (nach den LXX) von Jesu citirt werden. Zu dem in diesen Gesetzesbestimmungen waltenden *jus talionis* bemerkt Tholuck: „Verletzung des Gesetzes verlangt Vergeltung, — wie das Gesetz vom Uebertreter behandelt worden, so behandelt dasselbe ihn wieder, um ihn erfahren zu lassen, was seine That werth sei. Im roheren gesellschaftlichen Zustande erweist sich diese als ein *quale—tale*, als qualitativ gleiche Einbusse, d. i. *talio*, im entwickelteren proportionsmässig, durch entsprechende Freiheits- und Geldstrafen, als *quantum—tantum*, wie zu Christi Zeit auch in der jüdischen Rechtspflege“. Es ist hierauf zu erwidern: 1) dass das *jus talionis* nicht lediglich *quale—tale* vergilt, sondern auch die quantitativ entsprechende Vergeltung in sich schliesst; 2) dass im Alten Testamente das *jus talionis* nicht in abstrakter Aeusserlichkeit gemeint und durchgeführt ist — es war nicht eigentlich Gesetz, sondern Princip (vgl. Saalschütz a. a. O. S. 448 ff.) —, wie nicht nur die einzelnen Strafbestimmungen zeigen, sondern auch der Umstand, dass nicht bloss die rein objective Erscheinung der That, sondern auch die subjective Seite, nämlich die der That zu Grunde liegende Schuld bei der Bestimmung der Vergeltung mehrfach in Betracht gezogen wird (vgl. Oehler: a. a. O. Band I, § 99 S. 342). Nur bei der Blutrache waltet das *jus talionis* im strengsten Sinne, jedes Surrogat für die Todesstrafe wird abgewiesen (vgl. Oehler a. a. O. Band I, § 108. S. 369); 3) bedenklich scheint es, das *jus talionis* im Alten Testamente ohne Weiteres den roheren gesellschaftlichen Zuständen beizumessen. Tholuck führt (übrigens in unrichtigem Citat) eine Stelle aus Aristoteles Eth. Nicom. V, 8 an, die wir in ihren Hauptsätzen (nach der Uebersetzung von Rieckher 1856) wiedergeben: „Einige sind der Ansicht, die Wiedervergeltung sei das Recht schlechthin. So die Pythagoreer, welche das Recht schlechthin so bestimmten, dass Jedem wieder vergolten werde, was er gethan. Diese Wiedervergeltung aber stimmt weder mit der austheilenden, noch mit der regelnden Unterart des Rechtes überein, obgleich man auch dem Recht

des Rhadamanthys diesen Sinn unterlegt: „Leidest du, was du gethan, so ist richtig gesprochen das Recht dir“. Mit beiden Arten des Rechtes steht die Wiedervergeltung in vielfachem Widerspruch. Wenn z. B. ein Staatsbeamter einen Andern schlägt, so darf er nicht wieder geschlagen werden; schlägt Jemand aber einen Staatsbeamten, so muss er nicht bloss geschlagen, sondern auch ausserdem noch bestraft werden. Ferner macht Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit der Handlung einen grossen Unterschied aus. Allerdings aber zeigt die wiedervergeltende Gerechtigkeit in jedem auf Gegenseitigkeit beruhenden Verkehr eine zusammenhaltende Kraft, jedoch nicht als äusserliche, sondern als verhältnissmässige Gleichheit gefasst. Denn dadurch, dass der Staat verhältnissmässige Vergeltung ausübt, erhält er sich“. Schon aus diesen, mehr noch aus den folgenden Ausführungen des Aristoteles geht zur Genüge hervor, dass das *jus talionis* von Menschen in äusserlichen staatlichen Verhältnissen nicht durchführbar ist und zu den wunderlichsten Verirrungen führen muss. Gleichwol ist es doch eigenthümlich, dass die Griechen ohne Bedenken für das Gericht nach dem Tode, also bei den Richtern der Unterwelt, das *jus talionis* statuirten; ob sie dadurch „rohere, gesellschaftliche Zustände“ auf ihre Götter übertrugen, oder sich von einem feinen religiösen Sinn leiten liessen, ist doch sehr die Frage. Ist es doch der allgemeine Grundsatz des Rechtes (vgl. Hegel: Philos. des Rechts, S. 142 bei Saalschütz a. a. O.), dass derjenige, welcher absichtlich darauf ausgeht, dem Anderen ein bleibendes Gebrechen zuzufügen, ursprünglich verdient, dass ihm ein Gleiches geschehe. Wir erinnern ferner an den nachhaltigen erschütternden Eindruck, den das *jus talionis*, von Gott vollzogen, hervorbringt; die Sprüchwörter: „Womit Jemand sündigt, damit wird er gestraft“ und: „Wer den Vater schlägt, gibt dem Sohne den Stecken in die Hand“ — weisen darauf hin; Caspari: Geistliches und Weltliches 9. Aufl. S. 68 erzählt: „Ein Sohn hatte einst seinen Vater an den Haaren gefasst und schleppte ihn daran durch die Stube. Als er ihn bis an die Schwelle gebracht, schrie der Vater: „Höre jetzt auf, mein Sohn, denn gerade bis hierher habe ich einst meinen Vater auch geschleppt““. — Der Vollzug des *jus talionis* ist eben eine Prärogative Gottes, es liegt der sittlichen Weltordnung zu Grunde, in welcher die Strafe in causaler Beziehung zur Sünde steht, es ist unwandelbar verflochten (freilich nicht in pedantischer, abstrakter Aeusserlichkeit) mit der göttlichen Gerechtigkeit als ein Grundgesetz der ewigen göttlichen Weltregierung. Dieses göttliche Recht macht sich auch in den betreffenden Gesetzesbestimmungen des Alten Testaments geltend,

und Stier a. a. O. S. 166 trifft gewiss das Richtige: „Dieses Recht gleiche Vergeltung zu handhaben, ist den Richtern als אֱלֹהִים zugewiesen, denn es ist und bleibt das Grundgesetz der ewigen, göttlichen Weltregierung, als welches auch der Herr hernach Cap. 7, 2 es bestätigt"; wir fügen noch Stellen wie Mt. 10, 32. 33; 1. Joh. 3, 15 u. s. w. hinzu.

Im Alten Testamente ist das *jus talionis* ausdrücklich nur als ein von der Obrigkeit zu handhabender Rechtsgrundsatz hingestellt, und ausdrücklich schliesst das Alte Testament die Handhabung des *jus talionis* im Privatverkehr des Einzelnen aus, wie die Stellen beweisen, z. B. Lev. 19, 18: „Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes"; Prov. 24, 29: „Sprich nicht: wie er mir gethan hat, so will ich ihm thun: ich will dem Manne nach seinem Werke vergelten;" auch Sir. 28, 1: „ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὑρήσει ἐκδίκησιν" u. s. w. Da nun die Anrufung des *jus talionis* der Obrigkeit keineswegs geboten, sondern nur gestattet war, da ferner die Uebertragung des *jus talionis* auf Privatverhältnisse direkt verboten war, so findet sich in den einschlägigen Gesetzesbestimmungen über das *jus talionis* selbst die Tendenz, die Appellation an das obrigkeitliche *jus talionis* zu verhindern, indem die Uebertragung der Rache an die Obrigkeit doch nur eine vermittelte Selbstrache und zugleich als vermittelte Selbstrache der erste Schritt zur freiwilligen Darangabe aller individuellen Rachlust ist. Diese Tendenz des Alten Testaments war nun, wie die Ausleger einstimmig annehmen, von der pharisäischen Richtung durchaus verkannt; ohne das *jus talionis* direkt ins Privatleben zu übertragen (dafür fehlen alle Belege), liessen sie doch unter dem Deckmantel des von Gott der Obrigkeit verliehenen *jus talionis* der Privatrache freien Lauf, und dieser Deutung der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen gilt zunächst die Erwiderung Jesu als reine Antithese, indem sie der Tendenz der alttestamentlichen Bestimmungen gegenüber als das wahre πληρῶσαι des Gesetzes sich offenbart.

Die Entgegnung Jesu lautet: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Es fragt sich, wie τῷ πονηρῷ zu erklären sei. Von der von Meyer und Bleek angeführten ablativischen Deutung des Er. Schmid: „ihr sollt nicht widerstehen mit Bösem" ist einfach abzusehen; die masculinische Fassung = dem Teufel (dagegen vgl. 1. Petri 5, 9; Jac. 4, 7) findet jetzt auch keine Vertreter mehr; dagegen wird diese masculinische Fassung = dem Bösen (scil. Menschen, der euch Unrecht und Leid zufügt) von Meyer und Bleek (Tholuck schwankend) vorgezogen, indem sie sich auf das Folgende: ὅστις σε κτλ. berufen. Allein zunächst ist

die Beziehung von ὅστις auf das Wort πονηρῷ nicht nothwendig; in gleicher Berechtigung würde die Beziehung auf die im Folgenden angeführte That des πονηρόν stehen; durch die vorhergehende Thesis (V. 38) aber ist die masculinische Fassung von πονηρῷ keineswegs indicirt, jenes fordert vielmehr die neutrische Fassung, und vor Allem ist der absolute Gebrauch von ὁ πονηρός in der Bedeutung: der böse oder schlimme Mensch ohne alle Analogie im Neuen Testamente (1. Cor. 5, 13 ist ein Citat aus Deut. 13, 5: הָרָע und redet überdies von einer bestimmten Person). So wird es neutrisch zu fassen sein und zwar in der eigenthümlichen Bedeutung, in welcher πονηρόν sich von κακὸν unterscheidet: lästig, schlimm (πονηρόν von der Wurzel πεν — πένομαι, πένης, πενία, πόνος, πονέω, πονηρός, vgl. G. Curtius: Grundzüge der griech. Etymologie 3. Aufl. S. 255; so auch Stier a. a. O. S. 167 ff.). Die πλήρωσις τοῦ νόμου tritt deutlich hervor; das Alte Testament verbietet die Privatrache, indem es die Privatrache in ihrer Vermittelung durch das anzurufende obrigkeitliche *jus talionis* erlaubt; Jesus verbietet die Privatrache schlechthin. Im Alten Testament bleibt das im Privatverkehr Einem angethane Unrecht unaufgehoben; die Aufhebung desselben geschieht erst durch die Obrigkeit in Anwendung des *jus talionis*. Jesus lehrt eine Aufhebung des Einem angethanen Unrechtes, aber nicht auf dem Wege der obrigkeitlichen Vergeltung, sondern auf dem Wege μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις κτλ.; d. h. indem er seinen Jüngern, welche mit dem gegen sie gerichteten πονηρόν in Berührung kommen, nicht nur die Geltendmachung des individuellen Rechtes durch die Obrigkeit, sondern auch den Rechtsgesichtspunkt, ja überhaupt das Bewusstsein, dass ihnen Unrecht geschehen sei, verbietet[1]). Wie das κακόν sie nicht zu Bösem reizen soll, sondern zu Gutem, um durch Gutesthun das Böse zu überwinden (Röm. 12, 21 u. a. St.), so auch das κακόν, sofern es sich gegen sie richtet, d. h. das πονηρόν. Sie sollen es aufheben zuerst in negativer Weise: μὴ ἀντιστῆναι, also dadurch, dass sie es als Unrecht ignoriren, gegen dasselbe als Lästiges nicht reagiren; sodann aber positiver Weise, indem sie so darauf eingehen, dass sie dem sich steigernden πονηρόν willig sich darbieten und freiwillig es überbieten[2]); damit hört das πονηρόν auf, für sie ein Unrecht zu

---

[1]) Vgl. auch Erich Haupt a. a. O. S. 63 ff.

[2]) Calvin ad h. l.: *Huc in summa spectat tata admonitio, ut oblivisci discant fideles quidquid malorum ipsis illatum fuerit, ne laesi in odium vel malevolentiam prorumpant, aut vicissim nocere cupiant: sed compositi sint ad maiorem tolerantiam, si crescat ac magis irritetur malorum improbitas et libido*".

sein und wird in Besitz genommen als ein von Gott Gesandtes, das ihnen zum Segen und zur Förderung des Geistes gegeben ist (Röm. 8, 28; Jac. 1, 2 ff.[1])).

Sowol das negative als das positive Verhalten der Jünger Jesu dem *πονηρόν* gegenüber wird nun in drei Beispielen dargelegt, welche von Tholuck als solche Fälle angesehen werden, „wo es sich um Verletzung von Leib, Eigenthum und Freiheit handelt“. Bengel ad h. l. sagt: „*Exemplum citatur injuriae, privatae, forensis, curialis*“. Wir ziehen die Deutung vor, dass es sich bei dem ersten Beispiel um die Ehre, bei dem zweiten um ein (materielles) Gut, bei dem dritten um die Zeit handelt, und um die Verpflichtung zu leiden, zu geben und zu thun. Das Verhältniss der drei Beispiele zu einander ist das der Antiklimax; die Verletzung der Ehre pflegt man tiefer zu empfinden und eher zu rächen, als den Verlust eines (materiellen) Gutes, diesen für höher zu taxiren, als eine Inanspruchnahme der Zeit, — so gewiss nach allgemeiner Schätzung in den Tagen Jesu.

Im ersten Beispiel handelt es sich um die Ehre: *ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.* Das *ῥαπίζειν εἰς* (oder *ἐπὶ*) *τὴν σιαγόνα* = das Schlagen auf die Wange (Ohrfeige) ist in der Heiligen Schrift wie auch noch jetzt das Specificum thätlicher Beschimpfung (vgl. 1. Kön. 22, 24; Hiob 16, 10; Klagel. 3, 30; Micha 4, 14; Joh. 18, 22; 19, 3 u. s. w.[2])). Diese Beschimpfung soll der Jünger Jesu negativ dulden; er soll positiv sie dadurch überwinden, dass er sie freiwillig aufnehmend auch die andere Wange zum zweiten Schlage darbietet. Es ist augenscheinlich, dass innerhalb der einzelnen Beispiele eine Klimax beabsichtigt ist, wie besonders aus dem zweiten, aber auch aus dem dritten Beispiel erhellt; diese Klimax scheint aber in eine Antiklimax dadurch sich zu verwandeln, dass die rechte Wange zuerst genannt ist, als die den ersten Schlag empfängt; denn das rechte Glied (vgl. V. 29. 30 rechtes Auge, rechte Hand) ist das Lieblingsglied; somit würde der zweite Schlag auf die linke Wange weit weniger

---

[1]) „Jede Prüfung und jeder Schmerz bringt unseren Geist weiter, und desto mehr, je bitterer dieser war; das sind die eigentlichen Promotionen in unserem Leben; *all that is, is right*“ (Victor Aimé Huber in seinem Leben von R. Elvers Bd. I, S. 168).

[2]) Die Meinung Godets: Commentar zu Lc. (6, 29): *σιαγών* bedeute nicht Wange, was vielmehr *παρειά* sei, sondern Kinnbacken; es sei also (?) von einem rohen Faustschlage hier die Rede, — ist unbegründet, da die LXX das hebr. לְחִי, welches sowol Wange (von der Glätte, Frische, Schönheit [לָחָה = glatt sein]) als Kinnbacken bedeutet, gewöhnlich durch *σιαγών* übersetzen.

empfindlich sein, als der erste Schlag. Tholuck, Bleek, Meyer erklären, um der Antiklimax zu entgehen, die Nennung der rechten Wange aus dem Gebrauch, stets das rechte Glied zuerst zu nennen; aber die Anwendung dieses Gebrauches hier, wo derselbe doch gar nicht passt, würde geradezu eine Gedankenlosigkeit sein, die doch keiner der genannten Ausleger dem Herrn oder dem Evangelisten zutrauen will. Wir haben das Moment des Angriffs auf die Ehre, der Beschimpfung festzuhalten; mit einer verächtlichen Handbewegung hat der *ῥαπίζων* mit dem Rücken seiner Hand die rechte Wange des vor ihm stehenden Jüngers Jesu getroffen; dieser bietet die andere Wange auch dar, die der *ῥαπίζων* dann mit der Handfläche und in stärkerem zweiten Schlage treffen kann[1]).

Wird nur festgehalten, um was es sich handelt, nämlich, der unter dem Deckmantel des göttlichen Gesetzes herrschenden Selbstrache der Pharisäer die negative (oder auch passive) und die positive (oder auch aktive) Energie des christlichen Geistes entgegenzusetzen in der Bereitwilligkeit, still zu dulden und Schwererem sich darzubieten, und dadurch *τὸ πονηρόν* zu überwinden, so ist nicht einzusehen, wie diesem Worte Jesu sein eigenes Verhalten Joh. 18, 22 ff. (auch das seines Apostels Act. 23, 2 ff.) widersprechen soll. Ein Widerspruch gegen unsere Stelle oder eine Berechtigung, sein Wort in unserer Stelle nicht ernst zu nehmen, würde nur dann in seinem Verhalten liegen, wenn er sich dadurch hätte rächen wollen, oder wenn er es an der Bereitwilligkeit, Unrecht zu leiden, hätte fehlen lassen, oder vor fernerem Unrechtleiden sich hätte bewahren wollen. (Ueber das Verhalten des Apostels Paulus kann man allenfalls

---

[1]) Tholuck meint, einen richtigen Fingerzeig für die Auslegung darin finden zu müssen, dass Jesus nicht von solchen lebensbedrohlichen Verletzungen spreche, wie das Gesetzesgebot, sondern nur von einer entehrenden Schmach. Soll dieser Fingerzeig auf etwas Anderes deuten, als dass Jesus im ersten Beispiel eben nicht vom Leibe (wie Tholuck will), sondern von der Ehre redet, deren Verletzung (durch eine Ohrfeige) bekanntlich weit stärker zur Selbstrache (welche desshalb in diesem Falle auch allgemein für selbstverständlich gehalten wird) reizt, als eine schwere Verletzung des Leibes, so verstehen wir ihn nicht. Auch Stier a. a. O. S. 168 versteht den Fingerzeig, gewiss nicht in Tholucks Sinn, dahin, dass bei lebensbedrohlichen Verletzungen die sofortige Ausübung des Vergeltungsrechtes in eigener Privatmacht sich dem Gefühl und Gewissen, welches sein Wort aufgeweckt hat, eher als sündlicher als kainitischer Uebermuth zu erkennen gebe. Wenn Tholuck aber dann fragt: „Würde er gesagt haben: wer dir Ein Auge ausschlägt, dem halte das andere hin?“ so ist das wahrscheinlich mit Ja zu beantworten; soll aber die Frage den Sinn haben, dass Jesus nur für geringere Verletzungen die Selbstrache verbiete, nicht aber für gröbere Verletzungen, so ist das entschieden falsch.

verschiedener Meinung sein.) Dass das aber der Fall sei, wird Niemand behaupten; es ist ja auch deutlich genug, dass die Antwort Jesu, welche er dem *ῥαπίζων* giebt, einen durchaus seelsorgerischen Charakter trägt; nicht, weil ihm das *πονηρόν* jenes Menschen zu Theil geworden war, sondern weil der *πονηρὸν ποιῶν* gerade in diesem eclatanten Falle und auf diese Weise seines *πονηρόν* und seines Unrechtes überführt werden konnte, reagirte Jesus; ohne die seinen Jüngern in unserer Stelle zur Pflicht gemachte heilige Dulderenergie würde freilich Jesus, auch wenn er sich desselben Wortes bedient hätte, gegen seine eigene Regel sich verfehlt haben. In ähnliche Lagen kommen Jesu Jünger zu allen Zeiten und oftmals; Gott allein ist aber Richter darüber, ob jene heilige Dulderenergie vorhanden ist oder nicht; ist sie vorhanden, so kann eine Reaction, wie die Jesu, pflichtmässig sein; ist sie nicht vorhanden, so wird jede derartige Reaction nicht ohne Sünde geschehen können; wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: *duo quum faciunt idem non est idem.*

In dem zweiten Beispiel handelt es sich um ein materielles Gut des Jüngers, und zwar um das unentbehrliche Gut, die Kleidung. Es ist von einem *θέλων σοι κριθῆναι* die Rede — *κρίνεσθαί τινι* oder *μετά τινος* (1. Cor. 6, 6) = rechten mit Jemandem —, also von Einem, welcher dir vor Gericht einen Process machen will in Bezug auf deinen *χιτών* (Leibrock, כְּתֹנֶת *tunica*), um ihn dir zu nehmen.

Das der Vorschrift Jesu entgegengesetzte Verhalten würde darin bestehen, dass der Jünger Jesu auf sein Recht sich verlassen, also auf einen Rechtsspruch des menschlichen *κριτής*, von welchem die Sache anhängig gemacht ist, es ankommen lassen würde; allein zur Verhandlung vor Gericht soll es der Jünger nicht kommen lassen, durch Nachgeben soll er die Streitsache beseitigen. Aehnlich in Bezug auf die Streitigkeiten der Christen unter einander der Apostel Paulus 1. Cor. 6, 7. Schon dieses *οὐκ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* ist schwierig, da es sich um den *χιτών* handelt; aber bis an die Grenze seiner Pflicht ist der Jünger Jesu damit noch keineswegs gelangt; zu der negativen Pflicht tritt die schwerere positive hinzu: *ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.* Das *ἱμάτιον* (hebr. שִׂמְלָה oder שַׂלְמָה) ist das Oberkleid, der Mantel (die *toga* der Römer), nach Plutarch ein viereckiges oder rundlich geschnittenes Stück Tuch, welches gewöhnlich vom linken Arme aus nach hinten unter dem rechten Arme durchgenommen und mit dem Endzipfel von vorn über die linke Schulter geworfen wurde. Die Klimax liegt nicht nur darin, dass das *ἱμάτιον* einen grösseren Werth hat, als der *χιτών*, sondern vor Allem darin, dass ge-

wöhnlich nur ein *ἱμάτιον* in dem Besitz des minder Begüterten sich befand, während er mehrere *χιτῶνες* zum Wechseln besass; vgl. Ex. 22, 25 ff. (Deut. 24, 12 ff.; Hes. 18, 7. 16): „Wenn du deines Nächsten Gewand (שַׂלְמָה LXX *ἱμάτιον*) zum Pfande nimmst, sollst du es ihm wiedergeben, ehe die Sonne untergeht. Denn es ist seine einzige Decke, das Gewand für seine Haut, worin soll er liegen? Und wenn er zu mir schreiet, so werde ich ihn erhören, denn ich bin gnädig".

Auch in Bezug auf dieses Beispiel gibt es zahlreiche Eventualitäten, wo ein Verfahren des Christen pflichtmässig ist, welches dem aus dem Zusammenhange gerissenen und absolut genommenen Worte Jesu dem Wortlaute nach widerspricht. Es sind diejenigen Fälle, in welchen der Christ, ob auch in seiner Sache, so doch nicht, um rechthaberisch oder um gegen die versuchte List und Gewalt sein Recht geltend zu machen, für die Rechtsordnung überhaupt eintritt, also seine Pflicht gegen das Gemeinwesen oder gegen den, der das Recht brechen will, erfüllt; in pflichtmässiger Weise dagegen kann dies nur geschehen, wenn der Christ selbst so fern von jedem Sichsteifen auf sein Recht ist, wie der Herr verlangt, — und Gott allein ist darüber Richter.

In dem dritten Beispiel handelt es sich um die Zeit, die in Anspruch genommen wird: *καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.* Das Verbum *ἀγγαρεύειν* kommt her von *ἄγγαρος*, dem term. techn. für Staffetten, die reitenden Eilboten des Perserkönigs, welche nach Herod. 8, 98 in kürzeren Zwischenräumen durch das persische Reich vertheilt standen und die Befehle des Königs in die Provinzen, die Nachrichten aus den Provinzen an den König vermittelten (vgl. Her. 3, 126). Das Zeitwort (auch Jos. antiqu. 13, 2. 3: *κελεύω δὲ μηδὲ ἀγγαρεύεσθαι τὰ Ἰουδαίων ὑπόζυγια*) kommt im Neuen Testament ausser an unserer Stelle nur noch Mt. 27, 32 (Parall. Mc. 15, 21) vor und hat, wie das spätere *angariare*, die ursprüngliche Bedeutung: Jemanden zum *ἄγγαρος* machen, in die verallgemeinert: Jemanden zu einem Dienste requiriren. Es wird dabei allerdings vorausgesetzt, dass der *ἀγγαρεύων* die Gewalt zum Requiriren hat; ob er aber diese Gewalt in rechtmässiger oder unrechtmässiger Weise hat, ob er eine obrigkeitliche oder eine private Person ist, bleibt dahingestellt, und darnach hat der Jünger Jesu auch nicht zu fragen. Wer immer ihn requirirt *μίλιον ἕν* d. h. eine römische Meile = 1,5 Kilometer, so soll er nicht nur diesem *πονηρόν οὐκ ἀντιστῆναι*, sondern positiv auf das *πονηρόν* eingehen, indem er zwei Meilen mit ihm geht. Die auch hier zu erwartende Klimax liegt nicht nur darin, dass jede hinzukommende Meile den Zeitraum von zwei weiteren

Meilen hinzufügt, für den Hin- und Rückweg, sondern auch in der unverhältnissmässig grösseren Ermüdung und dadurch bewirkten Untauglichkeit zu anderen Geschäften.

Eine doppelte Pflicht des Gebens wird in dem diesen Abschnitt abschliessenden Zusatz V. 42 hinzugefügt, die erste Pflicht ohne Gegenverpflichtung der Wiedererstattung: *τῷ αἰτοῦντί σε δός*, bereits Lev. 25, 35 geboten; die zweite Pflicht mit Gegenverpflichtung der Wiedererstattung: *καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς* (*ἀποστρέφεσθαί τινα*: Einen von sich abwenden, abhalten = sich von ihm abwenden, ihm den Rücken kehren; so auch 2. Tim. 1, 15; Tit. 1, 14; Hebr. 12, 25), bereits Deut. 15, 7 (vgl. 1. Joh. 3, 17; Sir. 4, 4 ff.; 29, 2 ff.; Tob. 4, 7) geboten, — nur mit dem Unterschiede, dass die alttestamentlichen Gebote auf den אָח d. h. den Volksgenossen sich beziehen, das Wort Jesu dagegen auf jeden Menschen seine Anwendung fordert in Gemässheit der Erweiterung des Begriffes ὁ *πλησίον* im Neuen Testament. Uebrigens fehlt es in Bezug auf die Verpflichtung zum Borgen nicht an der correspondirenden Verpflichtung des Borgenden, sein Versprechen der Wiedererstattung zu halten vgl. Ps. 37, 21; Sir. 29, 2.

Allen, besonders den neueren, Auslegern ist der Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und die Subsumirung desselben unter den Gesichtspunkt des Verbotes, den individuellen Rechtsstandpunkt geltend zu machen, schwer geworden zu bestimmen. Tholuck sucht ihn dadurch zu gewinnen, dass er ohne Grund behauptet: „es ist von einem unberechtigten Bitten — das fast zum Wegnehmen wird, kann man nach Lc. 6, 30 hinzusetzen — und einem zudringlichen Borgen die Rede, als dem geringsten Grade der Rechtsverletzung gegen den Nächsten." Ewald (nach Meyer) macht Jahrbb. 1, 132 ff., indem er auf eine Siebenzahl alttestamentlicher Gesetzesanführungen Gewicht legt, die wol sinnreiche, aber auch zu kühne Conjectur, dass hinter V. 41 ursprünglich gestanden habe: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη· οὐ κλέψεις, ἀποδώσεις δὲ τὸ ἱμάτιον τῷ πτωχῷ· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· τῷ αἰτοῦντί σε δός καὶ κτλ.* V. 42. Dann sei V. 40 gefolgt, so dass also die Reihenfolge der Verse sich so gestalten würde: V. 39, V. 41, das zu ergänzende Stück, V. 42, V. 40. Darin hat Ewald gewiss Recht und der ihn bekämpfende Meyer Unrecht, dass V. 42 als positive Ergänzung von *οὐ κλέψεις* trefflich passen würde, wie auch in allen Katechismen die Pflicht des Wohlthuns mit dem Gebote: „du sollst nicht stehlen" in Verbindung gebracht wird. Aber durch die Aufstellung solcher Conjectur wird der Zusammenhang innerhalb unseres vorliegenden Textes geleugnet, und das Recht solcher Conjectur ist damit nicht erwiesen.

Ueberdies ist es nach dem Gange der Rede nicht zu erwarten, dass die Anführung von Stellen des Dekalogs, welche mit V. 32 (*πάλιν* V. 33 vgl. oben z. d. St.) bereits abgeschlossen ist, hier wieder aufgenommen würde. Bleek erkennt die Schwierigkeit an, meint aber, auch dem V. 42 liege der Gedanke zu Grunde, dass die Mitglieder des Reiches Gottes nicht darauf ausgehen sollen, im Verhältniss gegen ihre Nebenmenschen überall nur ihr strenges persönliches Recht geltend zu machen, sondern sich sollen leiten lassen von dem Geiste der Liebe, der Erbarmung und der Nachsicht (ähnlich Meyer und Erich Haupt a. a. O. S. 68). Dies ist gewiss das Beste, was zur Stützung und Herstellung des Zusammenhangs gesagt werden kann; allein die Misslichkeit dieser Darlegung liegt darin, dass das *αἰτεῖν* nimmer unter das *πονηρόν* gerechnet werden darf, dem gegenüber das *μὴ ἀντιστῆναι* des Gebotes Jesu gilt (bes. vgl. Mt. 25, 31 ff.; Luc. 6, 38; Hebr. 13, 16; Mt. 5, 7 u. v. a. St.), dass daher die Versagung der Bitte des ein Geschenk oder ein Darlehen Fordernden eben nicht als die Geltendmachung eines strengen persönlichen Rechtes gegenüber dem *πονηρόν* dargestellt werden kann. Es kommt hinzu, dass auch die Structur des V. 42 augenscheinlich von der der vorhergehenden Verse durchaus verschieden ist; in jedem der drei zur Illustration des *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πον.* dienenden Beispiele wird das uns angreifende *πονηρόν* überwunden sowol durch stilles Dulden, als durch freiwilliges Sich-Darbieten, noch Grösseres zu übernehmen; in V. 42 dagegen wird die Pflicht des Gebens in zwei einander parallelen Satzgliedern, die noch dazu ganz allgemein gehalten sind, ohne Nennung eines Objectes, eingeschärft. So macht auch von dieser Seite aus der Vers den Eindruck, dass er an diesem Orte nicht recht passe; fassen wir Alles zusammen, so glauben wir über V. 42 urtheilen zu müssen: 1) dass derselbe in dem Zusammenhang des Textes, wie derselbe thatsächlich vorliegt, nicht an seiner Stelle ist und in keiner Weise damit verbunden werden kann; 2) dass das Wort ohne Zusammenhang in absoluter Weise gesprochen in dem Munde Jesu unmöglich ist, da es zu unvernünftigen und unsittlichen Handlungen die vollste Berechtigung geben würde; 3) dass es daher entweder aus nicht evangelischer Quelle hier interpolirt worden ist — was indess nicht wahrscheinlich ist, — oder aus einem den Sinn und die Tragweite des Wortes limitirenden Zusammenhang, welcher uns verloren gegangen ist, an diese Stelle gekommen ist; 4) dieser Zusammenhang kann entweder, so Ewald, in der Bergrede nach Mt. und an diesem Orte gestanden haben, — dann würde derselbe ungefähr so gelautet haben, wie Ewald angiebt — (unsere Gründe dagegen oben);

oder er hat an einem anderen Orte in den Evangelien gestanden und ist in seinem Restworte auf eine uns unbekannte Weise in unsere Stelle hineingekommen, vielleicht von dem Redactor unter ähnlicher Reflexion, wie die von Bleek vorgetragene, aufgenommen. Dieses letztere Glied der Alternative ist uns das Wahrscheinlichere.

7. Mt. 5, 43—48.

Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. (44.) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς·* (45.) *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.* (46.) *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (47.) *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (48.)· *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*

V. 43. *ἐῤῥέθη* mit ℵLSUΔΠ** — wogegen BDEGKMVΠ* *ἐῤῥήθη* haben.

V. 44. Hinter *ἐχθροὺς ὑμῶν* fügt T. R. mit DEKLMSUΔΠ, 3 Cdd. It.; der goth., 2 syr., arm., äth. Vs. Athen. Clem. Eus. Const. Chrys. hinzu: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς*, welcher Zusatz fehlt bei ℵB 1. 22. 209 u. s. w. 6 Cdd. It., Vulg., engl., franz., kopt., syr. Vs. Thphil. Or. (an 5 Stellen) Dial. Eus. Ir. Cyp. u. s. w. — Der T. R. fügt ferner mit DEKLMSUΔΠ It. Vulg. goth., 1 syr., arm., äth. Vs. Const. Chr. Aug. hinzu *καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς*, welcher Zusatz fehlt bei ℵB 1. 22. 209. kopt., syr. Vs. Thphil. Athen. Clem. Or. Dial. Eus. Ir. Cyp. u. s. w. Beide Zusätze scheinen aus Lc. 6 herüber genommen zu sein. — Vor *διωκ.* setzt T. R. mit DEKLMSUΔΠ u. s. w. 5 Codd. It.; goth., syr., arm. Vs. Eus. Const. Chr.: *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί* — welche Worte bei ℵB 1. 22. 209. 8 Codd. It., syr., kopt., äth., goth. Vs. Thphil. Athen. Dial. Or. Ir. Cyp. fehlen.

V. 45: statt *ὅτι* haben It. Vulg., 2 syr. Vs. Clem. Athen. Ir. Tert.: *ὅς* (*qui*) . . statt *πον. καὶ ἀγαθ.* haben einige K.-VV.: *ἀγαθ. καὶ πον.* — *ἔχετε* mit ℵBZ und den übrigen Unc. u. s. w., gegen It. Vulg., mehrere KUV: *ἕξετε*. — *τὸ αὐτὸ* haben ℵBEKLMSUΔΠ u. s. w., gegen *οὕτως* DZ 33 und mehrere Vs. auch Lachm. und Tschdf. (1859).

V. 47. *ἀδελφούς* mit ℵBDZ u. s. w. It. Vulg., fast alle Vs. gegen *φίλους* (v. Griesb. aufgenommen) nach EKLMSUΔΠ u. s. w. — *ἐθνικοί* so ℵBDZ u. s. w. It. Vulg. 3 syr., kopt., äth. Vs. Bas. Cyp. Lcif. u. s. w. gegen T. R. *τελῶναι* nach EKLMSUΔΠ 2 syr., goth. Vs. *τὸ αὐτό* mit ℵBDMUZ, syr.. goth., arm., äth. Vs. u. s. w., gegen T. R. *οὕτως* nach EKLSΔΠ kopt., 2 syr. Vs. u. s. w.

V. 48. *ὡς* mit ℵBF*LZ u. s. w. gegen *ὥσπερ* nach DEKMSUΔΠ u. s. w. — *ὁ οὐράνιος* nach ℵBD^{b}EF^{a}LUZ mehreren Codd. It. Vulg., syr., arm., äth. Vs. Clem. Or. Ath. Bas. Chr. Cyp. gegen T. R. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* nach D*E^{2}KMSΔΠ vielen Codd. It. 2 syr. Vs. Clem. Lcif.

Auch dieser letzte Abschnitt der Controversreden Jesu behandelt wie der vorhergehende das pflichtmässige Verhalten der Jünger gegen die ausserhalb der Gemeinde des Neuen Bundes Stehenden, aber nicht ihr pflichtmässig leidendes, sondern ihr pflichtmässig thätiges Verhalten, damit zusammenhangend nicht ihr Verhalten gegen das Uebel, sondern ihr Verhalten gegen die Ueblesthuenden. Es ist das Liebesgebot des Alten Testaments, über welches Jesus redet. Die wiederum durch die Worte: *ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη* eingeleitete These V. 43 besteht aus zwei Theilen, von welchen der erste Theil: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου* das buchstäbliche Citat ist von Lev. 19, 18, wenn auch mit der hier, wie auch Tholuck anerkennt, durchaus irrelevanten Auslassung des dort hinzugefügten *ὡς ἑαυτόν* = כָּמוֹךָ; der zweite Theil dagegen: *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* findet sich nicht im Alten Testament, und es pflegt daher im Angesichte der unwidersprechlichen Gebote der Feindesliebe im Alten Testament dieser zweite Theil von den Auslegern, welche die Citate Jesu nicht als Worte des Alten Testaments, sondern als Worte pharisäischer Satzung angesehen wissen wollen, als besonders schlagendes Argument für ihre Meinung verwerthet zu werden.

In der Stelle Ex. 23, 4 lesen wir zunächst die ausdrückliche Vorschrift: „Wenn du deines Feindes (אֹיִבְךָ, LXX: *τοῦ ἐχθροῦ σου*) Ochsen oder Esel begegnest, dass er in der Irre geht: so sollst du ihm denselben wieder zuführen. Wenn du deines Hassers (שֹׂנַאֲךָ, LXX: *τοῦ ἐχθροῦ σου*) Esel siehest unter seiner Last liegen, hüte dich, ihn allein bei demselben zu lassen, sondern du sollst den Esel mit ihm losmachen“. Es ist dies ein ausdrückliches Gebot, Liebe gegen den Feind zu üben, und scheint allein schon Beweis genug, dass das Wort Jesu *μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* nicht eine freie Wiedergabe alttestamentlicher Vorschriften sein könne. Allein es dürfte zunächst unwidersprochen sein, dass der ganze Gesetzesabschnitt Ex. 21—23, 19 lediglich das Verhalten des Israeliten gegen den Israeliten — und zu diesem wird auch (23, 9) der inmitten Israels wohnende Fremdling gerechnet, ebenso wie Ex. 12, 49; Lev. 19, 34; 24, 22; Num. 15, 16 — behandelt, also von innerisraelitischen Verhältnissen redet. Wenn nun überdies in der verallgemeinernden Wiederholung des Gesetzes Ex. 23 in Deut. 22, 1 ff. gesagt wird: „Wenn du deines Bruders (אָחִיךָ, LXX: *τοῦ ἀδελφοῦ σου*) Rind oder Schaf siehest irre gehen, so sollst du dich ihnen nicht entziehen, zurück sollst du sie zu deinem Bruder bringen“ V. 4: „Wenn du deines Bruders (אָחִיךָ, LXX: *τοῦ ἀδελφοῦ σου*) Esel oder Rind siehest fallen auf dem Wege, so sollst du dich ihnen nicht

entziehen, helfen sollst du ihm sie aufzurichten“, in welcher Stelle statt des Feindes und Hassers (Ex. 23) der Bruder, also im Sinne des Alten Testamentes der Volksgenosse genannt wird, so ist deutlich, dass der Bruder Deut. 22 der weitere Begriff ist, unter den der Feind und Hasser Ex. 23 subsumirt werden muss (wie denn auch Deut. 22, 26 selbst der, dessen Mord man beabsichtigt, רֵעַ LXX: τὸν πλησίον genannt wird), dass demnach der Feind und Hasser Ex. 23 in der besonderen Bedeutung = Privatfeind, und zwar israelitischer Privatfeind, verstanden werden will. Von den ausserhalb Israels stehenden Feinden, von Nationalfeinden ist Ex. 23 nicht die Rede; sie werden von der dort gebotenen Liebespflicht zwar nicht direkt ausgeschlossen, aber sind auch nicht in dieselbe eingeschlossen, und die Stelle Ex. 23 ist daher nicht gegen die Worte *μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* als Citat des Alten Testamentes, falls unter *ἐχθρός* der Nationalfeind zu verstehen sein sollte, zu verwerthen, sondern ist nur ein Beleg, wie weit sich das Gebot *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου* im Sinne des Alten Testamentes erstreckt. Von den sonst im Alten Testamente sich findenden Vorschriften und Beispielen der Feindesliebe führen wir an Lev. 19, 18; Hiob 31, 29; Ps. 7, 5; Prov. 24, 17. 29; 25, 21 ff. — Gen. 45, 1 ff.; 1. Sam. 24, 7 —, aber in allen diesen Vorschriften und Beispielen findet dasselbe an Ex. 23 und Deut. 22 dargelegte Verhältniss statt, nämlich dass sie sich ausschliesslich auf Privatfeindschaften innerhalb Israels beziehen.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Liebesgebot im Alten Testament gegen den *ἐχθρός* im Sinne des Gegensatzes zu *πλησίον* oder *ἀδελφός*, also gegen den Nicht-Israeliten, gegen den Nationalfeind. Es ist in dieser Hinsicht vor Allem zu bemerken, dass sich kein ausdrückliches Liebesgebot in Beziehung auf die Nationalfeinde findet; die einzige etwa anzuführende Stelle 2. Kön. 6, 22 betrifft eine besondere Situation, in welcher die Unehrenhaftigkeit des feigen Mordes der durch ein göttliches Wunder mit List gefangenen Feinde dargelegt wird. Aber auch ein ausdrückliches Gebot, die Nationalfeinde zu hassen, fehlt im Alten Testament; der Hinweis auf Deut. 25, 17—19, das Gebot, die Amalekiter auszurotten, genügt nicht, da es sich hier um den besonderen Fall göttlicher Rache und um ein besonderes Strafgericht Gottes handelt. Dagegen ist es von grosser Wichtigkeit, dass Gesetzesstellen sich finden, in welchen neben das ausdrückliche Gebot, gegen den Volksgenossen Liebe zu üben, die ausdrückliche Gestattung gestellt wird, den Nicht-Volksgenossen, den Nationalfeind, auch wenn er

kein Privatfeind ist, von der Erfüllung dieser Liebespflicht auszuschliessen. So stellt Deut. 15, 2 ff. neben das Gebot: „Nicht soll er es (scil. der Israelite das Darlehen) einmahnen von seinem Nächsten oder von seinem Bruder (אֶת־רֵעֵהוּ וְאֶת־אָחִיו, LXX: *τὸν πλησίον σου, τὸν ἀδελφόν σου*); denn es ist ausgerufen ein Erlass dem Jehovah“ — die Gestattung: „von dem Fremden (אֶת־הַנָּכְרִי, LXX: *τὸν ἀλλότριον*) magst du es einmahnen“; ebenso stellt Deut. 23, 20 ff. neben das Gebot: „Du sollst keinen Zins von deinem Bruder (לְאָחִיךָ, LXX: *τῷ ἀδελφῷ σου*) nehmen“ — die Gestattung: „von dem Fremden (לַנָּכְרִי, LXX: *τῷ ἀλλοτρίῳ*) magst du Zins nehmen“[1]). Nicht weniger wichtig ist die Bemerkung, dass sowol der hebräische Text als die LXX in beiden Stellen Deut. 15 und 23, sowol in dem Gebot als in der Gestattung das einfache Futurum (resp. Imperfectum) haben, dass also in beiden Stellen das Futurum im je ersten Hemistich, wo von dem Liebesgebot gegen den Volksgenossen die Rede ist, in imperativer, im je zweiten Hemistich, wo von der Ausschliessung der Ausländer, der Nicht-Volksgenossen, vom Liebesgebot die Rede ist, in permissiver Bedeutung steht. (Für diesen doppelten Gebrauch des hebr. Imperf. oder Fut. im Alten Testament vgl. H. Ewald: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache. 5. Ausg. § 136, e, b und c; für diesen doppelten Gebrauch des griechischen Fut. im Neuen Testament vgl. Winer: Gramm. S. 250. 282.)

Die Analogie mit diesen Stellen, im Besonderen mit dem in denselben vorliegenden Gebrauch des Fut., giebt an die Hand, dass auch Mt. 5, 43 das Futurum im ersten Hemistich, wo von dem Liebesgebot gegen den Volksgenossen die Rede ist (*ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*), in imperativer = du sollst lieben, das Futurum dagegen im zweiten Hemistich, wo von der Ausschliessung des *ἐχθρός* vom Liebesgebot die Rede ist (*μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*), in permissiver Bedeutung = du magst oder darfst hassen, zu nehmen sei. Dass dann der *ἐχθρός σου* in dem Citate Jesu nicht, wie Ex. 23, der Privatfeind innerhalb der israelitischen Volksgenossenschaft sein kann, dass er vielmehr, wie Deut. 15 und 23, der Ausländer, der Nationalfeind, sein muss, kann nach dem oben Dargelegten keine Schwierigkeit haben. Bei Weitem schwieriger dagegen ist das Wort *μισήσεις*; es ist augenscheinlich, dass

---

[1]) Es ist eigenthümlich, dass weder Tholuck, noch Stier, noch Menken, welche in entschiedenster Weise unter den Neueren V. 43[b] als pharisäischen Zusatz ansehen, auf diese beiden doch unumgänglichen Deut.-Stellen Rücksicht nehmen, obgleich diese Stellen die einzigen in der Heil. Schrift sind, in welchen, wie an u. St., das Verhalten gegen die Feinde unmittelbar neben dasjenige gegen den Nächsten gestellt wird.

wir in diesem Worte keine Wiedergabe der Deut.-Aussagen, welche doch nur von einem Gestatten reden, von den Fremden das Darlehen einzufordern und Zins zu nehmen, also, da diese beiden Fälle doch auf eine principielle Anschauung von dem Verhältniss der Israeliten zu den Fremden zurückzuführen sind, die Fremden von der für die Israeliten gegebenen Liebespflicht auszuschliessen, finden können, wenn das *μισεῖν* des Neuen Testaments die scharf zugespitzte Bedeutung unseres deutschen Hassen als des positiven Gegensatzes der Liebe hat. Allein das ist keineswegs der Fall. Schon Fritzsche Ep. ad Rom. II. pag. 304 cf. Rückert: „Magazin für Exegese und Theologie des Neuen Testamentes" S. 27 ff. (bei Grimm: Lex. gr.-lat. in libr. N. T. s. v. *μισέω*) haben auf verschiedene Stellen aufmerksam gemacht, von denen wir besonders Gen. 29, 30. 31; Mt. 6, 24 (Lc. 16, 13) und Lc. 14, 26 hervorheben, woraus hervorgehe: „*Homines orientales pro maiore sua animi concitatione ibi rei amorem aut odium et sentire et enuntiare, ubi nos, qui sumus in occidentalibus plagis minus irritabiles, nihil nisi rei studium aut neglectionem et incuriam sentimus et eloquimur*". So wird der Umstand, welcher Gen. 29, 30 dadurch ausgedrückt wird, dass Jacob die Rahel mehr geliebt habe als die Lea (יֶאֱהַב מִן) in V. 31 mit den Worten bezeichnet: „der Herr sah, dass Lea gehasst war (שְׂנוּאָה)"; ebenso ist Mt. 6, 24 (Lc. 16, 13) mit dem *ἀγαπᾶν* gegen den Einen Herrn nicht das eigentliche Hassen des Anderen, sondern nur das Ausschliessen des Anderen von der Gewährung der positiven Liebespflicht nothwendig verbunden (vgl. unten zu der St.); und in Lc. 14, 26 soll doch der Gedanke dieser sein, dass die Liebe zu Vater, Mutter u. s. w., welche dem Herrn entgegenstehend angenommen werden, das Herz dessen, der zu Jesu kommt, nicht getheilt halten soll, so dass die volle Energie der Hingabe an Jesum fehlt[1]). Somit ist es allerdings begründet, eine Relativität und Dehnbarkeit des Begriffes *μισεῖν* je nach dem Zusammenhange, in welchem das Wort gebraucht wird, anzunehmen und neben der Bedeutung des Wortes = hassen, als contradictorischem Gegensatz von *ἀγαπᾶν*, die im Neuen Testament keineswegs geleugnet werden soll, auch die mehr allgemeine Bedeutung: „von der positiven Liebespflicht aus-

---

[1]) Menken a. a. O. S. 175: „Einer, der ein Jünger des Herrn sein und bleiben will, muss wahrhaftig in seinem Gemüthe so gestellt sein, dass er gegen die überschwengliche Erkenntniss Jesu Christi Alles für Nichts achtet, Allem absagt und sich auch durch die Liebe der geliebtesten Menschen nicht daran hindern und davon abhalten lässt". So limitirt auch Menken den Begriff des *μισεῖν*, ebenso auch Meyer, Beide freilich, ohne es zu wollen.

schliessen", zu statuiren. Daraus wird aber in Verbindung mit der oben nachgewiesenen Bedeutung von ἐχθρός und der permissiven Bedeutung des Futur in μισήσεις sich ergeben, dass das Wort Jesu allerdings im Alten Testament, besonders in den Stellen Deut. 15 und 23, vorliegt und auch hier als ein freies aber richtiges Citat des alttestamentlichen Gesetzeswortes anzusehen ist[1]).

Die Beschränkung der positiven Liebespflicht auf die Israeliten und die Ausschliessung der Nichtisraeliten von derselben kann verständiger Weise dem Alten Testament nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Auf dem Israel zum Heile für Alle und zum Träger des Heiles für Alle erziehenden Standpunkte des Alten Bundes war jenes geradezu eine Nothwendigkeit; denn einer der Grundfactoren dieser Heilserziehung bestand in der Erweckung und Nährung des Bewusstseins Israels um seinen Unterschied von allen anderen Völkern, in dem Bewusstsein, im Gegensatze zu allen anderen Völkern die Volksgemeinde Gottes zu sein; die äussere und innere Sonderung von allen übrigen Völkern war daher unumgänglich, wenn die äussere und innere Zusammengehörigkeit Israels erzielt und erhalten werden sollte[2]). Es ist übrigens bekannt, dass es ein Charakteristicum des Pharisäerthums war, den pädagogischen Zweck jener Gestattung des μισεῖν τοὺς ἐχθρούς zu übersehen und dieses voll und ganz zur Bedingung echter Israelitengesinnung zu machen; wie denn die Pharisäer sich durch einen fanatischen Hass gegen alle Fremdlinge, besonders gegen die Römer, auszeichneten. Ebenso ist es nachweisbar, wie die Pharisäer auch gegen ihre eigenen Volksgenossen, besonders wenn sie deren Gegnerschaft mit einem Widerstreit gegen die von ihnen verfochtenen Grundsätze in Verbindung bringen konnten (z. B. gegen die Zöllner), unerbittliche Feindschaft übten. Die Antithese Jesu ist demnach in Beziehung auf das Alte Testament

---

[1]) Luther a. a. O. S. 147: „Dieser Spruch, so Christus hie anzeucht, stehet nicht an Einem Ort im Alten Testament, sondern hin und wieder im fünften Buch Mose, von ihren Feinden, den Heiden u. s. w. als Moab, Ammon, Amalek; und wiewohl nicht ausgedruckt stehet, dass sie ihre Feinde hassen sollen, doch folget es gleichwohl daraus, als er sagt Deuter. 23, sie sollen den Ammonitern und Moabitern und andern ihren Feinden, nimmer kein Gutes thun, auch kein Glück noch Heil wunschen etc.". — Menken dagegen a. a. O. S. 179 nennt das zweite Hemistich V. 43 „den frivolsten, lügenhaftesten Zusatz zu einem Worte Gottes"; Stier a. a. O. S. 156: „einen frechen Zusatz".

[2]) „Ein Gebot, sie (die Heiden als Gottes Feinde und damit auch als Israels Feinde) zu lieben, wäre auf dem Boden des Alten Testaments so wenig erspriesslich gewesen, dass es im Gegentheil der abgöttischen und synkretistischen Neigung des Volkes Vorschub geleistet hätte" (Erich Haupt a. a. O. S. 70).

eine Entschränkung des Liebesgebotes, im vollen Sinne ein πληρῶσαι τὸν νόμον, in Beziehung auf die pharisäische Auffassung und Praxis ein contradictorischer Gegensatz.

Dem relativen Liebesgebot des Alten Testamentes stellt Jesus das absolute Liebesgebot des Neuen Testamentes gegenüber; ohne Andeutung des Unterschiedes zwischen Volksgenossen und Ausländern, Nationalfeinden und Privatfeinden, redet Jesus nur von den ἐχθροί, seinen Hörern es überlassend, welche Leute sie für ἐχθροί ansehen wollen oder nicht; in Bezug auf alle diese gilt ihnen das Gebot, welches dem Israeliten in Bezug auf denjenigen galt, den er für seinen אָח oder רֵעַ, ἀδελφός oder πλησίον, ansah: ἀγαπᾶτε. Indem Jesus allein die Liebe zu den Feinden hervorhebt, will er selbstverständlich die Liebe zu den Freunden und Brüdern nicht ausschliessen; sie braucht aber nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, weil die Liebespflicht gegen diese allgemein anerkannt war. Die Entgegnung Jesu besteht aus zwei Gliedern, in welchen eine doppelartige Steigerung bemerklich ist. Die erste Art der Steigerung bezieht sich auf diejenigen, in Beziehung auf welche den Jüngern Jesu das Gebot gegeben ist: οἱ ἐχθροὶ ὑμῶν und οἱ διώκοντες ὑμᾶς, das erste ist die allgemeinere, das zweite die besondere Bezeichnung. Sind οἱ ἐχθροὶ ὑμῶν diejenigen, welche eine feindliche Gesinnung gegen euch hegen oder bei denen ihr, mit Recht oder Unrecht, eine feindliche Gesinnung gegen euch voraussetzt, so sind οἱ διώκοντες ὑμᾶς diejenigen, bei welchen die feindliche Gesinnung durch das fortgesetzte feindselige Thun im Verfolgen sich erweiset. Die zweite Art der Steigerung bezieht sich auf das Verhalten der Jünger Jesu gegen die Genannten: die ἐχθρούς sollen sie ἀγαπᾶν, für die διώκοντας sollen sie προςεύχεσθαι. (Ueber ὑπέρ cum gen. in der Bedeutung: „zum Vortheile Jemandes“, „für Jemanden“, besonders in der Verbindung mit προςεύχεσθαι im Unterschiede von προςεύχεσθαι περί cum gen. = „um Jemandes willen“, vgl. Winer: Gramm. S. 342 und daselbst Anm. 2.) Wie ἐχθροί und διώκοντες synonyme Begriffe sind, so auch in dieser Verbindung ἀγαπᾶν und προςεύχεσθαι ὑπέρ τινος; wie das ἐχθροὺς εἶναι seine Bethätigung hat in dem διώκειν, so das ἀγαπᾶν seine höchste Bethätigung, wenigstens für die Jünger Jesu, in dem προςεύχεσθαι ὑπέρ τινος. Der ethische Begriff des ἀγαπᾶν ist der der Hingabe der eigenen Person an eine andere Person zum Zwecke der vollkommenen Gemeinschaft; wie mit der Hingabe der eigenen Person nothwendig die Hingabe dessen verbunden ist, was zum ethischen Eigenthum dieser Person gehört, so ist mit dem Zweckbegriff der vollkommenen Gemeinschaft der Zweckbegriff der Förderung des (wahren)

Wohles, des Lebens, des Anderen verbunden[1]). Der ethische Begriff des προςεύχεσθαι ist der der Hingabe der eigenen Person an Gott zum Zweck der Gemeinschaft mit Gott[2]); jenes, das ἀγαπᾶν, ist das Opfer seiner selbst an die Menschen; dieses, das προςεύχεσθαι, ist das Opfer seiner selbst an Gott. Wie der Mensch nur dann befähigt ist, das Opfer seiner selbst an andere Menschen zu vollziehen, wenn er das Opfer seiner selbst an Gott vollzogen hat — nur der rechte Beter kann recht lieben —, so ist das Opfer seiner selbst an Gott zum Vortheil für Jemanden (προςεύχεσθαι ὑπέρ τινος) bei dem Christen die höchste Bethätigung des Opfers seiner selbst an den betreffenden Menschen (ἀγαπᾶν), der Beweis, dass es ihm mit seinem Opfer an den Menschen der höchste und heiligste Ernst ist[3]). Der Bethätigung des ἐχθρόν εἶναι in dem διώκειν soll entsprechen die Bethätigung des ἀγαπᾶν in dem προςεύχεσθαι, — je höher die Feindschaft steigt und je energischer sie wird, um so heiligere und höhere Macht soll die Liebe entfalten. Andererseits, weil das rechte Lieben nur dem rechten Beter eignet, bedarf der Jünger Jesu der Fürbitte für seine Feinde und Verfolger je länger desto mehr für sein Lieben selbst, damit die Liebe nicht erkalte und ermatte, sondern aus dem Urquell aller Liebe fort und fort heilige und heiligende Lebenskräfte sauge zur Erneuerung.

Der Herr verschweigt, um was seine Jünger für ihre Feinde und Verfolger beten sollen; aber aus der Situation der Jünger ihren Feinden gegenüber, wie aus dem Wesen der Liebe und des Gebetes, ergiebt sich dies von selbst. Der Gegenstand ihrer Fürbitte kann nur dieses sein, dass dem Geben der Liebe auf Seiten der Jünger ein Annehmen der Liebe auf Seiten der Feinde entspreche und dadurch der Zweck der Liebe, die vollkommene Gemeinschaft, erreicht werde, dass also die Feindschaft der Feinde überwunden werde zur Liebe, zu der Liebe, welche das Gebet voraussetzt, somit den Empfang des Heiles Gottes voraussetzt, m. a. W.: ihre Bekehrung[4]). Der Weg aber, auf welchem dieses Ziel erreicht wird, demnach die unmittelbare Erhörung des Gebetes, kann nicht darin bestehen, dass Gott um

---

[1]) Vgl. R. Rothe: Theol. Ethik 2. Ausg. Band I, § 142 ff. 147 ff. 150 ff. Band III, § 615, Band IV, § 932 ff.

[2]) Vgl. R. Rothe: a. a. O. Band II § 269 ff.; Band III, § 879 ff.

[3]) Stier a. a. O. S. 180: „Sogar Beschämung des Hassers mit gehäufter Wohlthat kann sehr wohl noch ein Heuchelwerk pharisäischen Hochmuthes, eine nur andere Gestalt der süssen Rache sein; aber wer für den Feind beten kann, der liebet ihn wahrhaftig".

[4]) Polemik aus unserer St. gegen das calvinische *decretum absolutum* bei J. Gerhard: *loci theol.* Tom. II, p. 60ᵃ. 84.

der Betenden willen besondere von diesen unabhängige Gnadenthaten den Feinden zu Theil werden lässt, welche ihre Bekehrung bewirken; denn Gott, dessen Leben die ewige Liebe ist, bedarf es nicht, zu Thaten der Liebe von Menschen bewegt zu werden. Der unmittelbare Erfolg ist vielmehr der moralische für die Betenden selbst, indem sie durch ihre Fürbitte zu willigen Werkzeugen Gottes in Bezug auf die Feinde sich heiligen, und als sich heiligende dem durch sie zu vermittelnden Gnadenwirken Gottes auf die Feinde nicht nur kein Hinderniss bereiten, sich vielmehr demselben völlig hingeben in heiliger Liebe zu Gott und zu den Menschen. Aber durch die Erreichung dieser moralischen Wirkungen werden besondere Wirkungen Gottes anderer Art auf die Feinde in der mannichfaltigsten Weise ermöglicht, solche Wirkungen, wodurch diese in eine derartige Verbindung mit den fürbittenden Christen gebracht werden, dass diese ihre werkzeugliche Thätigkeit auf die Feinde können wirken lassen, damit eine Gemeinschaft der Liebe angebahnt werde. Ist aber diese Gemeinschaft erst angebahnt, so ist die Fürbitte der Christen in demselben Masse, wie die, für welche gebetet wird, die Würde des Gebetes und die Gemeinschaft der Christen im Gebete zu schätzen wissen, eine unversiechliche Kraft, welche das Wachsthum der begonnenen Liebesgemeinschaft wie nichts Anderes fördert und heiligt und sie der definitiven Erhörung der Fürbitte entgegenführt.

Daraus geht nun hervor, dass die moralische Wirkung der Fürbitte auf die Betenden der eigentliche Cardinalpunkt ist, auf den Alles ankommt, oder m. a. W., dass das *προςεύχεσθαι* hier völlig im Dienste der Liebe steht und die höchste Bethätigung und Förderung der Liebe in dem Betenden ist. Daher die Anknüpfung des Finalsatzes: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* —; das Lieben und das Beten zum Lieben ist der Weg und das Mittel, wodurch die Jünger Jesu Söhne ihres Vaters im Himmel werden[1]). Das *υἱοὺς εἶναι τοῦ πατρὸς ὑμῶν* steht demnach am Ende des Weges, den die Jünger Jesu in der Liebe wandeln sollen; durch den Wandel in der Liebe sollen sie Söhne Gottes werden (*γίνεσθαι*); gleichwol aber sollen sie *υἱοί* dessen werden, der jetzt schon ihr Vater ist. Es ist hier dasselbe Verhältniss wie oben 5, 9 (vgl. z. d. St.); der Ausdruck *υἱοί* wird hier nicht im gewöhnlichen paulinischen Sinne der Adoption gebraucht; die Adoption

---

[1]) Luther a. a. O. S. 148: „Denn ein Christen ist ein solch Mensch, der gar kein Hass noch Feindschaft wider Jemand weiss, keinen Zorn noch Rache in seinem Herzen hat, sondern eitel Liebe, Sanftmuth und Wohlthat; gleichwie unser Herr Christus und sein himmlischer Vater selbs ist, welchen er auch hier zum Exempel setzet".

ist in gewissem Sinne dadurch bereits an ihnen geschehen, dass sie Jünger Jesu wurden und zu Gott in ein solches Verhältniss traten, dass Gott als *ὁ πατὴρ ὑμῶν* bezeichnet werden kann. Sie sind *τέκνα θεοῦ* (s. oben zu v. 9), *υἱοί* sollen sie erst werden durch Liebe und Gebet, und sie sind es dann geworden, wenn sie zu ethischer Aehnlichkeit mit Gott gelangt, zur Vollreife göttlicher Gesinnung herangewachsen sind[1]).

Die Hinzufügung des Beiwortes *ἐν οὐρανοῖς* zum Vaternamen Gottes ist hier nicht gleichgültig; es ist die Erhabenheit Gottes über alle Sünde und Feindschaft, über alle Gemeinheit und alles Wüthen der Menschen damit bezeichnet. Dieses Vaters *υἱοί* sollen Jesu Jünger werden; in gottähnlicher heiliger Ruhe, ohne von der Feindschaft und Verfolgung gereizt und aus dem inneren Gleichgewichte gebracht zu werden, sollen sie nur dem Gesetze des Lebens folgen, welches ihnen als werdenden *υἱοῖς θεοῦ* eignet; und dieses Gesetz ist die Liebe, welche lieben muss, weil sie das Leben ist. Diese von den Jüngern Jesu geforderte Verfahrungsweise wird durch die Verfahrungsweise Gottes begründet; *ὅτι* (= denn) *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει* (*sensu trans.* = er lässt aufgehen, wie auch oft im Class.) *ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει* (*sensu trans.* = lässt regnen, so auch Gen. 2, 5 LXX wie das class. *ὕει ὁ θεός*) *ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους*. Desshalb kann diese Verfahrungsweise Gottes massgebend für die Feindesliebe der Jünger sein, weil darin offenbar wird, wie Gott nur seinem eigenen Lebensgesetze, welches die Liebe ist, folgt; er liebt um seinetwillen die Menschen, ohne sich von ihrem Verhalten gegen ihn bestimmen zu lassen; er liebet, weil er lebt, und aufhören zu lieben oder sich im Lieben beschränken zu lassen, würde für Gott dasselbe sein, wie aufhören zu leben und Gott zu sein, oder sich in seinem Gottsein beschränken zu lassen; denn — und unser Wort ist die vollkommene praktische Beleuchtung davon — *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* 1. Joh. 4, 8. 16. So sollen auch die Jünger Jesu als werdende *υἱοὶ θεοῦ* lieben; die Liebe soll weder angeregt noch eingeschränkt werden können von aussen her, durch das Verhalten anderer Menschen gegen sie (vgl. zu V. 46), sondern soll ein inneres Lebensgesetz ihrer Seele sein; sie sollen lieben, weil sie lieben müssen und aufhören

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Ita fiunt filii, quum inimicos amant, ut iam antea habeant Patrem. Ploce: Filii fiunt filii: sicut discipuli fiunt discipuli* Joh. 15, 8; *Deus Israel factus est Deus Israel* 2. Sam. 7, 24". — Menken a. a. O. S. 180: „Auf dass ihr Kinder seid, nicht nur nach dem geschenkten Rechte (durch den Glauben an den einzigen Sohn Joh. 1, 12) und nach dem Genusse der Kindschaft, sondern auch gleicher Art und gleichen Sinnes mit eurem himmlischen Vater".

würden zu sein, was sie sind, wenn sie aufhören würden zu lieben.

Sonnenschein und Regen gehört zum Eigenthume Gottes (τὸν ἥλιον αὐτοῦ), weil Gott Beides geschaffen hat und schafft und allein Macht darüber hat[1]). Weil die Mittheilung desselben an die Menschen das Wohl derselben, ihr Leben, fördert, so gehört diese Mittheilung zur Selbstbezeugung der Liebe Gottes und ist Mittel derselben, ihre letzte Tendenz, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, zu erreichen. Weil es hier gilt darzulegen, wie Gott um seinetwillen liebt und in seinem Lieben daher auch keinen Unterschied macht, so werden diejenigen Gaben und Selbstbezeugungen der Liebe Gottes genannt, welche an allen Menschen sich offenbaren (οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν Act. 14, 17) und für welche alle Menschen, eben weil sie ihr sinnliches Wohl und ihr leibliches Leben betreffen, empfänglich sind[2]). Für diejenigen Menschen freilich, welche dafür empfänglich sind, giebt es noch andere Gaben Gottes, die in höherem Sinne als Sonnenschein und Regen Eigenthum Gottes sind, und in höherem Sinne als jene das Wohl, das Leben der Menschen fördern, — geistige Selbstbezeugungen der Liebe Gottes, wodurch er unmittelbarer als durch Sonnenschein und Regen die ewige Tendenz seiner Liebe verwirklicht, nämlich die vollkommene Gemeinschaft mit den Menschen und die Beseligung derselben in seiner Gemeinschaft. Je mehr der Mensch die Unempfänglichkeit seines Herzens für die specifische Gabe aus Gottes specifischem Eigenthume, nämlich für den Heiligen Geist Gottes, in sich durch Gott aufheben lässet, um so mehr wird er auch diese specifische Gabe mit allen ihren Folgen und Wirkungen empfangen, und damit eine Selbstbezeugung der Liebe Gottes, welche für die dafür Unempfänglichen, nämlich die πονηρούς und ἀδίκους, ganz unfassbar und werthlos ist. So wird an diesen Empfänglichen das ἀγαπᾶν Gottes, welches die Tendenz der Gemeinschaft hat, stufenmässig zum φιλεῖν Gottes, welches die vollzogene Gemeinschaft mit dem Geliebten zur Voraussetzung hat. — Dem Vorbilde Gottes gemäss muss auch die Liebe der Jünger wirken, weil sie's nicht lassen kann; kraft ihrer Gottesverwandtschaft und ihrer göttlichen Natur müssen sie den Quell der Liebe in Gott und aus Gott in sich selber haben, und insofern dürfen sie keinen Unterschied machen zwischen ἐχθροί und ἀδελφοί, weil Gott keinen Unterschied

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Magnifica appellatio. Ipse et fecit solem et gubernat et habet in sua unius potestate*".

[2]) Dass Israel zu Jeremias Zeit nicht einmal dafür empfänglich war, wird ihm zu besonderem Vorwurfe gemacht Jerem. 5, 23. 24.

macht in seiner Liebe zwischen denen, die ihn lieben (ἀγαθοί — δίκαιοι), und denen, die ihm feind sind (πονηροί — ἄδικοι). (Ἀγαθοί und δίκαιοι einerseits und πονηροί und ἄδικοι andererseits stehen in einem ähnlichen Verhältnisse je zu einander, wie ἐχθροί und διώκοντες, wie ἀγαπᾶν und προςεύχεσθαι V. 44, indem δίκαιον εἶναι die äussere Offenbarung des ἀγαθὸν εἶναι, ἄδικον εἶναι die äussere Offenbarung des πονηρὸν εἶναι ist.) Das schliesst auch bei den Jüngern Jesu jedoch nicht aus, dass ihre Liebe denen gegenüber, bei welchen sie Erfolg gehabt und empfänglichen Boden gefunden hat, sich in ihren Selbstbezeugungen verinnerlicht; sie muss es vielmehr und zwar darum thun, weil die Tendenz zur vollkommenen Gemeinschaft der Liebe immanent ist; ihr ἀγαπᾶν wird dann zum φιλεῖν, ihre ἀγάπη zur φιλαδελφία (Röm. 12, 10; 1. Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; 1. Petri 1, 22; 2. Petri 1, 7).

Das Vorbildliche des Liebens Gottes, sehen wir, liegt für die Jünger sowol in der Spontaneität der Liebe als auch in der aus dieser resultirenden Weite der Liebe in ihrem Wirkungskreise.. Und nach diesen beiden Seiten hin begründet der Herr die Vorbildlichkeit der Gottesliebe für die Jünger durch Beleuchtung des Gegentheils. Das Gegentheil der Spontaneität der Liebe liegt in dem Satze V. 46: ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς (wobei zu ἀγαπήσητε ein μόνον zu ergänzen ist). Wäre dies nämlich der Fall, so würde die Liebe der Jünger ja nicht kraft innerer Lebensenergie, sondern nur kraft äusserer Anreizung und nur so weit wirken, wie diese äussere Anreizung geht. Das ist aber so wenig eine Liebe in der Gemässheit der göttlichen Liebe, dass es vielmehr zum specifischen Wesen der Liebe Gottes gehört, dass αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς (1. Joh. 4, 19 vgl. Joh. 3, 16; 1. Joh. 4, 10; Jes. 43, 22 ff.; Röm. 5, 6 ff.). Wie Gott, um zu lieben, nicht auf die Liebe der Menschen wartet, sondern zuerst sie liebt und durch seine Liebe zu ihnen ihre Liebe zu ihm erzeugt, so sollen auch die Jünger Jesu als werdende Gottessöhne πρῶτοι ἀγαπῶντες sein. Ist ihre Liebe nicht die Erzeugerin der Liebe Anderer, sondern lediglich das Erzeugniss einer anderen von aussen an sie herangekommenen Liebe, so fragt der Herr: τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; der μισθός (vgl. oben zu V. 12) der wahren Liebe der Jünger Jesu ist bereits in dem Finalsatze V. 45 genannt: ὅπως γένησθε υἱοὶ τ. π. ὑμ.; in dem innerlichen Heranwachsen zu diesem Ziele besteht der μισθός, welcher jedoch fortfällt, wenn ihr Lieben auf das ἀγαπᾶν τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς sich beschränkt. Und hiermit geht sie nicht über das Niveau der Liebe hinaus, welche selbst die Zöllner haben, die doch sonst in ihren sprich-

wörtlich gewordenen Betrügereien das Gegentheil aller Liebe üben. — Die τελῶναι waren die Unterzollbeamten (*exactores, portitores, visitatores*) der reichen und angesehenen römischen Zollpächter (*publicani*), welche meist dem Ritterstande angehörten. Sie werden im Neuen Testament oft mit Sündern (Mt. 9, 10 ff.; 11, 19; Lc. 5, 30; 7, 34) und Hurern (Mt. 21, 31 ff.), mit Heiden (Mt. 18, 17), im Talmud mit Strassenräubern und Mördern zusammengestellt; die Juden unter ihnen wurden von ihren Glaubensgenossen als untüchtig zu gerichtlichem Zeugniss (vgl. Lightfoot l. c. pag. 286 nach babyl. Sanhedr. fol. 25, 2 — nach Tholuck ist übrigens die Angabe ungenau) und als ausgeschieden aus der Kirchengemeinschaft (Lightfoot l. c. pag. 396 nach hieros. Demai fol. 23, 1: „*Religiosus, qui evadit publicanus, pellendus est e societate religiosa*“) betrachtet. Dieser tiefe Hass rührt her, wie das gleiche Schicksal der heutigen Douaniers, Mauthner und Zollbeamten, theils von der die Freiheit des Verkehres beschränkenden und seiner Natur nach Vexationen mit sich führenden Zolleinrichtung überhaupt, theils und vorzüglich von der Rücksichtslosigkeit, womit die Waaren umgewühlt, Körbe und Ranzen durchstöbert, selbst Briefe geöffnet wurden, von der Habsucht, welche bei Berechnung der Abgabe nach dem Werthe der Waaren und dem Eintragen in die Zollregister grossen Spielraum hatte, und von den mancherlei Erpressungen und Uebervortheilungen, welche diese Beamten ungescheut verübten. Zu dieser in dem Amte der Zöllner begründeten Geringschätzung derselben kam bei den Juden noch das Verhältniss hinzu, in welchem die Zöllner zu den verhassten Römern standen; nach dem Volksurtheil gaben sie sich zu Knechten der Fremden her, um ihr eigenes Volk zum Vortheil der Fremden auszubeuten; daher kam es denn auch, dass nur Leute gemeinen Schlags solche Zollbedienung übernahmen, was natürlich die Verachtung dieses Standes noch mehrte (vgl. Winer: Real-W. s. v. Zoll Band II, S. 739 ff.: Tholuck z. d. St.).

Das Gegentheil der Weite der Liebe in ihrem Wirkungskreise liegt in dem Satze V. 47: *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.* An dieser Stelle wird es vorzugsweise deutlich (s. oben zu V. 22), dass die *ἀδελφοί* in der Bergpredigt keineswegs in dem Sinne von *ὁ πλησίον* im Neuen Testament alle Menschen bezeichnen; das würde ja gar keinen Sinn geben; aber auch wol nicht im Sinn von אָח oder רֵעַ des Alten Testaments = Volksgenosse steht es hier, sondern im eigentlichen Sinne des Neuen Testaments = derselben geistigen Abstammung, desselben geistigen Wesens, also Mitjünger Jesu. Be-

schränken sie ihre Liebe, ihren Gruss als das Zeichen der Liebe (*ἀσπάζεσθαι* mit der Nebenbedeutung von *φιλοφρονεῖσθαι* = sich freundlich thun vgl. Tholuck und Meyer z. d. St.), so thun sie nichts *περισσόν*, die *ἐθνικοί* thun dasselbe. *Περισσόν* (vgl. zu V. 37) ist das, was über hinaus geht, nämlich über ein bestimmtes gegebenes Mass; hier ist das Mass das allgemein menschliche, dasjenige, welches bei allen Menschen, auch bei den *ἐθνικοῖς*, den Heidnischen, sich findet, welche doch ausserhalb des Heiles und Lebens der Liebe Gottes, vor Allem ausserhalb des in Christo vollendeten Heiles stehen. Auch sie „grüssen" ihre Brüder, d. h. diejenigen, welche zu ihnen in demselben Verhältniss stehen, wie die Mitjünger zu den Jüngern Jesu, also ihre Mitheiden. Die Jünger Jesu aber sollen mehr als Durchschnittsmenschen sein, ihre Liebe soll ein höheres Mass haben, als das allgemein menschliche, sie soll mehr sein als Corpsliebe, und der Geist, der in ihnen lebt, soll mehr sein als Corpsgeist. Beschränkt sich ihre Liebe auf die *ἀδελφοί* unter Ausschluss im Besonderen der *ἐχθροί*, so sind sie den *ἐθνικοῖς* gleich, nicht aber werdende *υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν*.

Mit volltönendem Akkorde schliesst Jesus seine Rede über das *ἀγαπᾶν* V. 48 ab: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν* mit deutlicher Beziehung auf Lev. 11, 44 ff.; 19, 2; vgl. 1. Petri 1, 15. Das *τέλειον εἶναι*, welches Jesus hier schliesslich von seinen Jüngern fordert, hat seinen Gegensatz in V. 46 und 47, seine Erklärung in V. 45. Obgleich es hier absolut steht, so ist es dennoch allerdings ein *τέλειον εἶναι ἐν ἀγάπῃ*, wie es an dem *πατὴρ ὑμῶν* V. 45 dargelegt ist[1]). Wenn Jesus jedoch die Näherbestimmung *ἐν ἀγάπῃ* nicht hinzufügt, so hat das seinen Grund darin, dass jener Zusatz den Schein erwecken könnte, als sei das Lieben Gottes und das Lieben der Jünger in Gemässheit Gottes eine einzelne neben anderen bestehende Wirkungsart Gottes und der Jünger Jesu; das ist es aber nicht, es ist vielmehr das Leben Gottes (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*), die Wirkungsart Gottes, welche die Quelle aller anderen Wirkungsarten und Thätigkeiten Gottes ist; so soll auch das Lieben das Leben der Jünger Jesu sein, die Thätigkeit derselben, welche aller sonstigen Lebensäusserung

[1]) Bengel: Beiträge z. d. St.: „Wie ein frommer Künstler nicht prätendiret, dass seine jungen Kinder es ihm in seiner vortrefflichen Geschicklichkeit nachthun, aber doch, dass sie nach seinem Exempel sittsam, sanftmüthig etc. seyn sollen: Ebenso prätendirt Gott nicht, dass wir es ihm in den grossen Sachen der Allmacht etc., die über unsre creatürliche Kleinigheit hinausgehen, nachthun, aber doch, dass wir es ihm in der Liebe und Barmherzigkeit nachmachen".

zu Grunde liegt: die Liebe das oberste und allumfassende Gesetz ihres Lebens. Gott ist vollkommen, weil er in der Liebe vollkommen ist; und wer als echter und vollendeter *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in der Liebe vollkommen ist, der ist überhaupt vollkommen; denn *ἡ ἀγάπη ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Col. 3, 14).

Die normative Gültigkeit der Gebote Jesu Mt. 5, 17—48.

Nur den Werth einer recapitulirenden Darstellung kann die folgende Auseinandersetzung beanspruchen. Unter dem in der Ueberschrift genannten Gesichtspunkte wird sie einen Theil dessen gruppiren, was bereits oben in der Erklärung des Einzelnen gefunden worden ist. Auf diese Einzel-Erklärung und Einzel-Untersuchung muss sie daher zurückweisen, weil dort die eigentliche Begründung des hier Vorgetragenen schon gegeben ward.

Soviel dürfte sich aus der Erklärung des Abschnittes zuvörderst ergeben haben, dass die Citate Jesu, welchen er sein *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* entgegenstellt, Aussprüche des Alten Testamentes, nicht aber traditionelle Zusätze der Schriftgelehrten und Pharisäer sind. Jene Aussprüche des Alten Testaments sind theils wörtlich von Jesu wiedergegeben (so V. 21a; V. 27; V. 38; V. 43a), theils sind die Worte Jesu Zusammenfassungen von im Alten Testament vorliegenden Bestimmungen (so V. 21b; V. 31; V. 33; V. 43b), und zwar Beides in der Weise, dass theils die Citate und die zusammenfassenden Aussprüche rein für sich (so V. 27; V. 38; — V. 31; V. 33), theils aber mit einander verbunden stehen (so V. 21; V. 43). Es wird in der am Ende des Haupt-Abschnittes (6, 18) folgenden Darstellung über die Gliederung desselben im Zusammenhange zu verwerthen sein, dass eine genaue Symmetrie in diesem Abschnitt herrscht in Bezug auf die Reihenfolge der verschiedenen Arten der Citate; am Anfange (V. 21), wie am Schlusse (V. 43) steht je ein gemischtes Citat (ab) in der Mitte zwischen beiden zwei Pare von je einem wörtlichen (a) und einem zusammenfassenden (b) Citat (V. 27 u. V. 31; V. 33 u. V. 38), und zwar so, dass bei dem ersten Pare das wörtliche Citat (V. 27) den ersten, das zusammenfassende Citat (V. 31) den zweiten Platz, dagegen bei dem zweiten Pare das zusammenfassende Citat (V. 33) den ersten, das wörtliche Citat (V. 38) den zweiten Platz einnimmt; mit Buchstaben ausgedrückt, würde sich die Formel ergeben ab — a — b — b — a — ab, was augen-

scheinlich eine nahe Verwandtschaft hat mit der V. 1—16 oben nachgewiesenen oratorischen Form.

Die regelmässig durch ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν eingeleiteten Antithesen Jesu bilden zu den Citaten, obgleich diese sinngetreue, wenn auch nicht immer wortgetreue, Anführungen aus dem Alten Testament, im Besonderen aus dem Pentateuche, sind, wol der Form, nicht aber dem Inhalte nach einen direkten Gegensatz, demnach nicht so, dass das in der These Gebotene in der Antithese verboten, das dort Verbotene hier geboten würde. Zu dem Inhalte der Citate, besonders im Zusammenhange derselben mit verwandten Lehren und Aussprüchen des Alten Testaments, verhält sich die Antithese Jesu vielmehr erweiternd und entwickelnd, daher nur relativ gegensätzlich, indem sie die im Alten Testament vorhandenen Ansätze, den im Buchstaben des Gesetzes liegenden Ausdruck des ewigen Willens Gottes über sich selbst hinaus zur reinen Wiedergabe dieses Willens zu vollenden, zur Reife und zur Vollendung und damit in absoluter Weise den Willen Gottes selbst (das absolute Sittengesetz) zum Ausdrucke bringt. Durch dieses Verfahren erweiset sich Jesus als den, welcher nach V. 17 gekommen ist, nicht das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, und wird im höchsten Sinne (wie Jemand es ausgedrückt hat) der Apologet Moses gegen dessen falsche Freunde.

Gleichwol ist die Form der Rede Jesu die des reinen Gegensatzes, und das weist darauf hin, dass auch ein inhaltlicher Gegensatz muss vorhanden sein. Welcher Art dieser Gegensatz sei, ist vor Allem aus den Antithesen Jesu selbst zu entnehmen, sodann aus dem Zusammenhange und Zwecke seiner Rede. Daraus geht hervor, dass der inhaltliche Gegensatz zu den Worten Jesu allerdings in den citirten Aussprüchen des Alten Testaments, aber nur dann darin zu finden ist, wenn diese Aussprüche unter positivem Ausschluss alles Anderen, auf ihren buchstäblichen Sinn beschränkt und in durchaus äusserlicher Auffassung nicht als religiös-sittliche, das innere Leben des Geistes vor Gott normirende Gebote, sondern als sociale und politische, die äusseren Lebensverhältnisse regelnde Vorschriften gehandhabt werden. Diese Beschränkung auf den Buchstaben und diese äusserliche Auffassung ist die Weise der Pharisäer und Schriftgelehrten, und gegen diese Weise in Lehre und Praxis steht das Wort Jesu der Form und dem Inhalte nach im schärfsten Gegensatz. Weil die Pharisäer und Schriftgelehrten sich an den Buchstaben Moses anklammerten und auf den Buchstaben des Gesetzes sich beriefen, stellt Jesus den Buchstaben des Gesetzes als Thesis voran, und die zu be-

wundernde Kunst der Rede des Herrn besteht eben darin, dass er, indem er die Beschränkung des Sinnes auf den Buchstaben als eine Verleugnung des Geistes bekämpft, den Buchstaben zersprengt und doch den wahren Sinn und Geist des Buchstabens in vollkommener und reiner Darstellung fixirt. Das (theoretische) Erfüllen des Gesetzes und die Widerlegung des falschen Erfüllens des Gesetzes sind in einander verschlungen zu Einem Ganzen und beide Zwecke werden erreicht durch dasselbe Wort.

Durch diesen Gegensatz, in welchem sich das Wort Jesu gegen die Lehre und Praxis der Pharisäer und Schriftgelehrten befindet, gestaltet sich dasselbe zu einer der pharisäischen entgegengesetzten und für seine Jünger gültigen neuen Lebensordnung. Hat doch der Herr V. 20 von seinen Jüngern gefordert, dass ihre Gerechtigkeit die der Pharisäer und Schriftgelehrten übertreffen müsse, wenn sie ins Himmelreich kommen wollten; und jetzt legt er dar, worin diese die Seinen zum Himmelreich qualificirende Gerechtigkeit bestehe in ihrer Superiorität über die der Pharisäer und Schriftgelehrten, in ihrer Uebereinstimmung mit dem im Alten Testament enthüllten und zugleich noch verhüllten ewigen und heiligen Gotteswillen. Die Controversrede Jesu V. 21—48 bezieht sich demnach sowol auf V. 17 als auf V. 20, und die normative Gültigkeit der Gebote Jesu für seine Jünger wird nur im Zusammenhange mit dem Charakter dieser Gebote als Erfüllung des Gesetzes und als Gegensatz gegen die pharisäische Gerechtigkeit dargelegt werden können.

Es lässt sich nun nicht leugnen, dass die unmittelbare und buchstäblich genaue Anwendbarkeit der Aufstellungen Jesu als Lebensnorm für seine Gemeinde, wenn man sie vereinzelt und als casuistische Vorschriften für bestimmte Fälle des äusseren Lebens fasst, unmöglich zu sein scheint, indem durch Befolgung dieser Vorschriften das Leben der Christen auf Schritt und Tritt nicht nur in wunderliche Ungeheuerlichkeiten sich zu verlieren, sondern auch in den schärfsten Conflict mit unumgänglichen Pflichten besonders gegen die Gemeinschaft zu gerathen droht. Besonders Tholuck (in s. Commentar) und Bernh. Weiss (in s. schon citirten Abhandlung: „Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt“ Theol. Stud. und Krit. 1858. S. 50 ff.) haben verschiedene, zum Theil einander entgegengesetzte Wege eingeschlagen, dieser Schwierigkeit zu entgehen; als zwei verschiedene Typen der angestellten Lösungsversuche sind sie in Kurzem zu beleuchten.

Tholuck sucht eine Lösung der genannten Schwierigkeit dadurch herbeizuführen, dass er folgende zwei hermeneutische

Canones an die Spitze seiner Auslegung stellt, welche sowol für die Erklärung selbst, als für die normative Gültigkeit der Gebote Jesu massgebend sein sollen. Er sagt: 1) „Wie überall, so ist auch bei diesem Abschnitt nicht die buchstäbliche, sondern die geistige Interpretation die richtige. Da der Geist eines Schriftstellers in Wort und Buchstaben gefasst ist, so hat die Auslegung von dem Buchstaben und dem Worte anzuheben. Da aber andererseits die Bedeutung des Buchstabens nur, wenn er als Element des Wortes gefasst wird, sich verstehen lässt, das Wort nur als Glied des Satzes, der Satz nur als Theil des Organismus einer Schrift, so hat die Auslegung, um das Verständniss des Wortes zu gewinnen, zum Verständnisse der Gesamtheit einer Schrift vorzudringen, und die Richtigkeit der Auslegung eines Satzes und einzelnen Ausspruches lässt sich nach aussen hin nur darthun durch Zusammenstimmung mit dem Ganzen".

Dass dieser Canon manches Richtige enthalte, ist unwidersprechlich; allein so, wie er lautet, also buchstäblich interpretirt, ist er missverständlich und leistet, ohne es zu wollen, einer verflüchtigenden und in Allgemeinheiten, um nicht zu sagen: in Gemeinplätze, sich verlierenden Exegese gefährlichen Vorschub.

Schon der Gegensatz: „nicht die buchstäbliche, sondern die geistige Interpretation ist die richtige", dünkt uns falsch zu sein; beide Arten der Interpretation dürfen einander nie ausschliessen. Die buchstäbliche Interpretation mit allen Mitteln der Grammatik und des Lexikons ist vielmehr das erste nicht zu umgehende Erforderniss jeder exegetischen Thätigkeit; kommt sie nicht zu ihrem ungeschmälerten Rechte, so bleibt der individuelle Charakter des zu Erklärenden unfassbar und die Stellung desselben im Zusammenhange des Ganzen wird nie mit einiger Sicherheit zu bestimmen sein. Hat die „buchstäbliche" Interpretation ihre Arbeit vollendet, so tritt zu ihr als nothwendige Ergänzung die geistige Interpretation, wenn man sie so nennen will, als ein zweites hinzu; aber diese geistige Interpretation hat und darf keine andere Aufgabe haben, als durch Beachtung des Zusammenhanges und des Zweckes der Deutung (resp. Verwerthung) des buchstäblichen Sinnes die richtigen Wege zu bahnen. Bernh. Weiss a. a. O. betont mit Recht wider Tholuck, dass man durch Parallelstellen den eigensten und reichsten Gedankengehalt einer Stelle verliere, als ob jede beliebige Stelle eine Parallele wäre. „In keine Schriftstelle ist irgendwoher etwas hineinzutragen, was nicht in der Stelle selbst liegt." An dem Canon: *Scriptura Sacra est sui ipsius legitimus interpres* solle nur die

Probe gemacht werden, ob das Exempel stimme; aber erst müsse man es ausrechnen. Der Zweck und Zusammenhang müsse den Canon der richtigen Auslegung bieten, das Resultat sei an der Gesamtlehre der Heiligen Schrift zu prüfen. 2) „Die Ausdrucksweise Christi ist die des Volksredners und nicht die der Schule, daher keine genauen Distinctionen, keine juristischen Verklausulirungen, und daher nun auch kein Recht, es mit dem Buchstaben so genau zu nehmen und ihn zu drücken. Der Volksredner stellt kurz und körnig sein Wort hin, und rechnet auf den *sensus communis* seiner Zuhörer als *interpres*, der, je nachdem Absicht des Sprechenden und Zusammenhang der Rede es erheischen, hier ergänzen, dort abziehen werde. Insbesondere gehört zum Charakter des Volksredners und vorzugsweise des orientalischen der concrete Ausdruck, das aus dem Leben gegriffene Beispiel, das Bild. Nun hat das Beispiel selten universelle Geltung, das Bild selten allseitige Anwendung. Hier erweist sich also noch dringender die Auslegung aus dem Geist als Bedürfniss."

Auch dieser Canon hat gewiss seine Berechtigung; aber auch er ist, buchstäblich interpretirt, durchaus missverständlich und bringt die Gefahr, zu religiöser und sittlicher Schlaffheit zu verführen und die Spitzen und Haken der Rede Jesu für das Fleisch abzustumpfen. Schon die Charakteristik Jesu als Volksredners ist bedenklich; die Macht des wahren Volksredners liegt darin, Allen verständlich das von Allen mehr oder weniger dunkel Gefühlte, Gewünschte u. s. w. zum klaren körnigen Ausdruck zu bringen; er darf Paradoxien gebrauchen, aber er muss dafür sorgen, dass der Zusammenhang und Zweck seiner Rede die richtige Erklärung derselben bieten. Die Voraussetzung, dass die Zuhörer es mit seinem Worte nicht so genau nehmen, dass sie hier etwas ergänzen, dort etwas abziehen werden, ist zwar leider meistens eine richtige, aber die sittliche Berechtigung, diese Voraussetzung zu rednerischen Zwecken zu verwerthen, ist mehr als zweifelhaft, und der Erfolg einer solchen Verwerthung wird meistens der sein, dass das Vertrauen der Hörer zum Redner je länger desto mehr schwindet, und das mit Recht. Und wenn die Art solches Volksredners die Art Jesu wäre, welche Seele möchte dann durch ihn bewogen werden, mit der rechtschaffenen Busse unnachsichtig Ernst zu machen und wahrhaftig Allem zu entsagen, um Jesu Jünger zu werden? Allerdings ist es richtig, dass der Herr hier wie oftmals Beispiele und Bilder zur Veranschaulichung der von ihm geforderten Gesinnung gebraucht; aber solche Beispiele und Bilder müssen auf das Genaueste genommen werden, und wiederum nur der Zweck und der Zusammenhang der Rede können es an die

Hand geben, wie der buchstäblich genaue Sinn gedeutet und wie viel oder wie wenig zur Staffage des Bildes gerechnet werden muss. Die Verkehrtheit und das Sichverlieren auf irrige Fährte beginnt erst da, wo das einzelne Wort und Beispiel aus dem Zusammenhange isolirt und als absolut hingestellt wird; aber solches Verfahren ist nicht buchstäbliche Genauigkeit, sondern ganz unberechtigte Ungenauigkeit der Interpretation. Bietet z. B. der, welcher einen Schlag auf die rechte Wange erhalten hat, dem Beleidiger die linke dar, aber ballt er dabei die Faust im Sacke, indem er dem Widerwillen, Grimme und Hasse wider den, der ihn geschlagen, in seinem Herzen freien Spielraum lässet, so kann er sich nimmer rühmen, buchstäblich genau das Wort Jesu befolgt zu haben; er hat es nur in sträflicher Ungenauigkeit isolirt und das vernachlässigt, was der Zusammenhang an die Hand giebt, nämlich das willige Verzichtleisten auf alle Rache und damit auf den individuellen Rechtsgesichtspunkt überhaupt; dies Verzichtleisten ist aber ein innerliches, dem das Beispiel zur Veranschaulichung dient.

Bernh. Weiss in seiner citirten Abhandlung hat den von Tholuck aufgestellten Canones der Interpretation einen anderen Canon gegenübergestellt, welchen er in seiner Richtigkeit durch Auslegung des ganzen Abschnittes zu erweisen sucht. Der Canon von Weiss lautet so: „Christus hat dem in der Form des Volksgesetzes im Alten Testament geoffenbarten Gotteswillen gegenüber den auch im Alten Testament geoffenbarten heiligen Gotteswillen des absoluten Sittengesetzes aufgerichtet, nicht um es ohne Weiteres ins Leben einzuführen, sondern um der pharisäischen falschen Gesetzeserfüllung gegenüber das Sittengesetz in seiner vollen Absolutheit als das Ziel und als das Regulativ hinzustellen. — Vollkommen erfüllt kann es erst werden, wenn die Sünde völlig aufgehoben ist, aber stetig annähernd soll es erfüllt werden im Bereich der Erlösung". — Sodann am Schluss der Abhandlung: „In seiner Absolutheit gilt das Gebot Christi nur da, wo die Sünde aufgehoben ist, und (jetzt) nur in so fern, als die Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens mit der Erfüllung des durch das Vorhandensein der Sünde bedingten Gotteswillens Hand in Hand gehen kann". Der Gegensatz gegen Tholuck ist klar; während Tholuck durch Abschwächung und Verallgemeinerung des buchstäblichen Sinnes die Schwierigkeit der normativen Gültigkeit zu überwinden sucht, aber die absolute Verbindlichkeit der Worte Jesu aufrechthält, — leugnet Weiss diese absolute Verbindlichkeit, welche er ausschliesslich einem zukünftigen sündlosen individuellen und Gemeinschafts-Zustande vorbehält, sucht dagegen das Wort Jesu vor aller Abschwächung und Verallgemeinerung

zu bewahren. Allein auch auf diesem Wege kommt man nicht zum Ziele; es ist ja ersichtlich, dass die Gebote Christi, wie jedes Gebot überhaupt, die sittliche Abnormität des Individuums, dem das Gebot gegeben ist, wie der sittlichen Gemeinschaft, in der es lebt, zur ausdrücklichen Voraussetzung haben. Gilt also das Gebot Christi in seiner Absolutheit erst dann, wenn die Sünde aufgehoben ist, so gilt es dann eben nicht mehr, weil dann überhaupt kein Gebot und keine Norm mehr gilt, und die sündlose Vollkommenheit des religiös-sittlichen Lebens das, was das Gebot oder die Norm ausspricht, bereits thatsächlich in sich darstellt. Somit ist es unstatthaft zu sagen, dass erst dann, wenn die Sünde vollkommen aufgehoben ist, die Gebote Christi vollkommen können gehalten werden; nein, sie werden dann gehalten, und werden sie nicht gehalten, so ist die Sünde eben noch nicht vollkommen aufgehoben; es braucht dann nicht erst mit absoluter Gültigkeit der lüsterne Blick verboten und das willige Hinnehmen des Backenstreiches geboten zu werden; denn lüsterne Blicke giebt es dann nicht mehr, und Backenstreiche wol auch nicht. Es ist zu bemerken, dass Weiss die Deutung ausdrücklich ablehnt, dass die Gebote Christi das Bild eines von der Sünde vollkommen freien Jüngers zeichnen, wie er in dieser sündigen Welt wandelt, dass sie daher für jeden Jünger in dieser sündigen Welt absolute normative Gültigkeit haben, damit er vollkommen werde; ausdrücklich erklärt Weiss vielmehr, der Jünger Jesu dürfe nicht nach Massgabe dieser Worte sich verhalten, weil er dadurch in steten Conflict mit der Erfüllung des durch das Vorhandensein der Sünde bedingten Gotteswillens gerathen würde; nur sofern der in den Geboten Christi dargelegte absolute Gotteswille mit dem durch die Sünde bedingten Hand in Hand gehe, habe das Gebot Christi jetzt schon für ihn Gültigkeit. Diese Erklärung verbietet auch die Deutung, dass Weiss die Gebote Christi nur als die Form der Zeichnung der Vollkommenheit des religiössittlichen Lebens, wie es in Zukunft sein und werden solle, wolle angesehen wissen; auch aus dem Grunde würde diese Deutung misslich sein, weil die Farben zu der Zeichnung von sittlich vollkommenen Zuständen sittlich unvollkommenen Zuständen, wie sie nur in diesen möglich sind, entnommen wären, und das Ergebniss könnte nur ein wunderliches Zerrbild sein.

Darin übrigens hat Weiss ohne Frage Recht, dass die Worte Jesu ohne jede Abschwächung und Verallgemeinerung genommen werden müssen, wie sie geredet sind; und Tholuck hat in dem Punkte unbedingt das Richtige, dass diesen Worten für die Jünger Jesu eine absolute Verbindlichkeit und eine Absolutheit der normativen Gültigkeit zukomme; und Beide haben

darin Recht, dass wir in den Worten Jesu die Offenbarung des absoluten Sittengesetzes (oder des ewigen und heiligen Willens Gottes) anzuerkennen haben. Aber eben dieser Charakter der Worte Jesu als der Offenbarung des göttlichen absoluten Sittengesetzes weiset uns durchaus auf die innerliche Sphäre hin, und die einzelnen Beispiele Jesu können nur Veranschaulichung der von seinen Jüngern in absoluter Verbindlichkeit geforderten Gesinnung nach Massgabe des Zusammenhangs sein, in welchem die einzelnen Worte aufgestellt sind. Es ist selbstverständlich, dass diese Gesinnung auch zur That werden soll und muss, und es kann unter Umständen pflichtmässig sein, dass sich die That genau in den Bahnen bewegt, welche die zur Veranschaulichung dienenden Beispiele als äussere Thaten beschreiben (wie V. 38—42); aber das hängt von hier nicht näher zu erörternden Umständen ab und ist an sich etwas Zufälliges, während die durch jene Beispiele veranschaulichte Gesinnung etwas absolut Pflichtmässiges ist. Eben dieses hat sich bereits aus der Exegese des Einzelnen ergeben, und es erübrigt nur, diese Ergebnisse kurz zusammenzufassen und die Gebote Jesu als Lebensnorm für seine Jünger, als Erfüllung des Gesetzes, als Gegensatz gegen die pharisäische Lehre und Praxis zu erweisen.

Es sind zunächst zwei Verbote des Dekaloges, welche Jesus behandelt, die Verbote: „Du sollst nicht tödten“ und „du sollst nicht ehebrechen“; sie stehen im Dekalog neben einander, und in derselben Reihenfolge wie dort führt Jesus sie an.

1. V. 21—26. Das Alte Testament verbietet die That des Tödtens und ahndet diese That durch das kraft göttlicher Institution eingesetzte Gericht in Israel mit Todesstrafe. Indem aber das Alte Testament auf der einen Seite die Strafwürdigkeit der That des Tödtens auf diejenige That beschränkt, welche aus Hass, Feindschaft und Rachsucht geschieht, dagegen die That des Tödtens aus Fahrlässigkeit u. s. w. ausdrücklich als straflos hinstellt (Num. 35; Deut. 19 u. a. St.), auf der anderen Seite aber in Stellen wie Lev. 19, 17. 18 das Hassen des Bruders und die Rachgier wider „die Kinder deines Volkes“ verbietet, obgleich es dieses Verbot nicht in directe Beziehung zu dem betreffenden Verbote des Dekaloges stellt, so ist damit der Weg beschritten, dass nicht die That an sich, und nicht nur die That an sich, sondern die der That zu Grunde liegende Gesinnung der Lieblosigkeit als vor Gott verdammlich proclamirt wird. Die Beschränkung der strafwürdigen Lieblosigkeit im Alten Testamente auf den Bruder und die Kinder deines Volkes hält Jesus aufrecht, und erfüllt das alttestamentliche Gesetz zu dem in negativer Form hingestellten Gebot der Bruderliebe

für die Jünger. Den im Alten Testamente verbotenen Hass und die Rachgier bringt Jesus als die Wurzeln und Anfänge des Tödtens mit diesem in Verbindung, ja geht von dem Hass und der Rachgier noch weiter zurück auf den Zorn und legt die die Intelligenz und die Moralität antastenden Verbalinjurien wider den Bruder als vor Gott verdammlich dar. Gegen die pharisäische Auffassung, dass nur die That des Tödtens strafwürdig sei, befindet sich das Wort Jesu in scharfem Gegensatz. Es ist die absolute Verbindlichkeit des Gebotes Jesu für seine Jünger festzuhalten; der, welcher der Anfänge des Tödtens in dem Zorn wider den Bruder u. s. w. sich schuldig macht, ist dem göttlichen Gerichte verfallen, womit nicht gesagt ist, dass für solche Sünde keine Vergebung zu finden sei, wohl aber, dass der Zürnende u. s. w. der Vergebung bedürfe; ebenso ist es durchaus pflichtgemäss, die Anfänge des Tödtens, die keimende Lieblosigkeit, in dem Herzen des Bruders (V. 23. 24) zu entfernen, und wer das unterlässt, macht sich einer Sünde schuldig; endlich gilt es für alle Jünger Jesu unbedingt als eine Regel heiliger Klugheit, mag nun jener Anfang des Tödtens in dem eigenen Herzen oder in dem Herzen des Bruders sich finden, baldmöglichst Alles durch Versöhnung mit dem Bruder aus dem Wege zu räumen (V. 25. 26).

2) Es folgt die Behandlung des alttestamentlichen Verbotes „Du sollst nicht ehebrechen". Die Heiligkeit der Ehe und der geschlechtlichen Gemeinschaft überhaupt wird durch dies Verbot gewahrt. Der Herr redet darüber in zwei Absätzen; er legt in dem ersten (V. 27—30) dar, wo die Sünde wider dies Verbot beginne, in dem zweiten (31. 32), wie weit die Sünde wider dies Verbot sich erstrecke. Das Alte Testament schützt die Heiligkeit der bestehenden ehelichen Geschlechtsgemeinschaft durch das Verbot ihrer thätlichen Verletzung, es hebt die Pflicht der Treue der Gatten zu einander hervor und verpönt die willkürliche und regellose Vermischung der Geschlechter, während das Pharisäerthum die Sünde des Ehebruchs beschränkte auf die ehebrecherische That. Im Gegensatz gegen diese pharisäische Auffassung, in Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, weiset Jesus den Beginn der Sünde im Herzen nach, welcher vor Gott ein Vollzug der Sünde ist, und in dem Ansehen eines Weibes, sie zu begehren, besteht; er gebietet die unnachsichtige Entfernung der Lust in der Doppelrede von dem Aergernissgeben des rechten Auges und der rechten Hand. Von diesem Worte Jesu und seiner absoluten Verbindlichkeit für die Jünger des Herrn ist weder mit Tholuck irgend Etwas abzuziehen, noch ist die letztere mit Weiss auf die Zukunft, wann die Sünde vollkommen aufgehoben ist, zu beschränken und für die

Gegenwart zu einer relativen Verbindlichkeit zu machen. — Der zweite Absatz (V. 31. 32) zeigt, wie weit sich das Verbot des Ehebruchs erstrecke, sowol in Beziehung auf die Ehescheidung als auf die Heirath mit einer Geschiedenen. Im Alten Testamente ist Beides um der Herzenshärtigkeit willen erlaubt, aber Beides auch erschwert; somit waltet die Tendenz ob, Beides der ursprünglichen Gottesordnung gemäss zu gestalten. Diese Tendenz ist von den Pharisäern vernachlässigt, indem eine laxe Theorie und Praxis besonders durch Einfluss der Schule des Hillel unbeschränkt Platz griff. Der Herr betont die Unlöslichkeit des ehelichen Bundes, indem er den, welcher sein Weib entlässt (sich von seinem Weibe scheidet), schuldig spricht, dass er sein Weib zur Ehebrecherin mache; nur dann werde er dessen nicht schuldig, wenn sie durch Hurerei sich selbst schon zur Ehebrecherin gemacht habe; und indem er Jeden der Sünde des Ehebruches für schuldig befindet, welcher eine Entlassene heirathet, — denn die erste Ehe besteht trotz Allem und ist vor Gott nicht geschieden. Auch von diesem Gebote ist Nichts abzuthun, noch weniger ist die Verbindlichkeit desselben in eine ferne Zukunft zu verlegen; es ist vielmehr unbedingt massgebend für Jeden, der ein Jünger Jesu sein will. Ob es nun widergöttliche wenn auch durch die Eheschliessung sanctionirte (eheliche) Verbindungen giebt, welche von Menschen gelöst werden können, um grösserem Unheil vorzubeugen; ob Fälle eintreten können, wo Geschiedene, um grösserem Unheil vorzubeugen, getraut werden können, das ist eine Frage, deren Bejahung oder Verneinung den betreffenden Menschen vor dem göttlichen Richterstuhle von der Sünde nicht freispricht. Menschliche Richter kommen oft in die Lage, Menschen verurtheilen zu müssen, die vor Gott unschuldig, Andere lossprechen zu müssen, welche vor Gott schuldig sind; denn menschliches Recht und göttliches Recht decken sich nicht und können sich nicht decken; und sündige Menschen kommen nicht selten in die Lage, Sünden begehen zu müssen, um grösseren Sünden zu entgehen; ist dies doch bei jedem mit der Erbsünde behafteten Menschen der Fall, der mit jedem Wirken in der Welt seine Sünde häuft, und doch dem Wirken in der Welt nicht entsagen weder kann noch darf. Es sind dies die allerpeinlichsten Verwickelungen, in welche die Sünde die Menschen gebracht hat und bringt, und welche den ganzen Jammer der Sündenverderbniss offenbaren; die Kategorien des vor Gott Rechten und Unrechten, des Guten und Bösen, selbst die des vor Gott Erlaubten und Unerlaubten sind hier ganz unanwendbar; es kann sich nur um ein Mehr oder Weniger des Bösen handeln. Vor dem absoluten Sittengesetze des Herrn, welches absolut ver-

bindlich ist für Jeden, ist die Frage, ob Jemand ohne Sünde sich von seiner Frau scheiden oder eine Geschiedene ehelichen könne, absolut zu verneinen. Aber diese Verneinung gehört vor das göttliche Forum und ist nicht mit dem Votum menschlicher Gerichte und Massnahmen zu identificiren, welche von der Noth der Sünde abgepresst werden.

3. Nach Besprechung der Sätze des Dekaloges geht Jesus (durch *πάλιν* V. 33) zu anderen Bestimmungen des Gesetzes über, welche nicht im Dekalog enthalten sind. In drei Absätzen (V. 33—37; V. 38—42; V. 43—48) bewegt sich die Rede Jesu. Der erste Absatz V. 33—37 bespricht die Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche im Alten Testamente relativer Weise durch die Heiligkeit des Eides geschützt ist, von den Pharisäern aber umgangen wurde durch Beschränkung dieser Pflicht auf den förmlichen Eid. Indem Jesus darstellt, wie die Unterscheidung zwischen beschworenem und nicht beschworenem Worte aus dem *πονηρόν* stamme, das in der Welt herrsche, verbietet er diese Unterscheidung seinen Jüngern schlechthin, er verbietet den Eid und jede Betheuerung schlechthin, insofern der Eid und die Betheuerung als verbindlicher zur Wahrhaftigkeit angesehen werde, als die Aussage des einfachen Ja und Nein. Der Eid und die Betheuerung werden aber nicht an sich verboten, wenn nur jene subjective Unterscheidung nicht statt hat; wegen des *πονηρόν* in der Welt sind sie vielmehr nothwendig in der Welt; aber eben desshalb nicht nothwendig, daher zu vermeiden, in der Gemeinschaft, wo das *πονηρόν* überwunden ist oder überwunden sein soll, in der Jüngerschaft des Herrn. Es würde das *πονηρόν* in den Kreis, aus welchem es verbannt ist, wieder hineintragen heissen, wenn dort über das Ja und Nein hinausgegangen würde. Vor Allem bei diesem Worte Jesu kann man sich auf das Taktgefühl jedes Christen berufen, welcher es als eine heftige Störung der christlichen Gemeinschaft empfinden würde, wenn von Einem eine förmliche Betheuerung verlangt würde, wo seine einfache Aussage bereits vorliegt, oder wenn Jemand sich bei der einfachen Aussage eines Anderen nicht beruhigen wollte; und auch hier muss das Wort Jesu und seine absolute Verbindlichkeit für jeden Jünger auf das Genaueste aufrecht erhalten werden, und am Wenigsten ist jene Verbindlichkeit auf die sündlose Zukunft zu vertagen.

4. Das *ius talionis* ist als ein Abglanz des göttlichen Rechtsspruches dem von Gott eingesetzten Richteramt in Israel überwiesen; dem Individuum ist die Uebung dieses Rechtes untersagt. Somit ist die Rache wider ein erlittenes Unrecht verboten, aber nur die unmittelbare Selbstrache, nicht die durch die Obrigkeit vermittelte Rache. Diese durch die Obrigkeit ver-

mittelte Rache sühnt das Unrecht durch die Strafe; in den Grenzen des Privatverkehrs bleibt das Unrecht ungesühnt, während nach pharisäischer Praxis und Lehre die Anrufung des obrigkeitlichen *ius talionis* geboten und damit auch die (vermittelte) Selbstrache dem Individium freigestellt wurde. Jesus verbietet im scharfen Gegensatz gegen den Pharisäismus, in Erfüllung alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen, jede, sei es vermittelte oder unvermittelte, Selbstrache, indem er den Seinen das Bewusstsein, Unrecht erlitten zu haben, untersagt. So fern von jeder Reaction gegen das erlittene Unrecht sollen sie sein, dass sie das Uebel nicht nur willig leiden, sondern auch zur Erleidung grösseren Uebels willig bereit sind. Die drei Beispiele der verletzten Ehre, des angetasteten Gutes, der in Anspruch genommenen Zeit sind Veranschaulichungen der von den Jüngern Jesu geforderten Gesinnung, und sind um so weniger auf Regeln für ein äusseres Verhalten zu beschränken, als sie äusserlich genau befolgt werden können bei innerlicher schwerster Versündigung wider das Verbot der Rache. Diese Auffassung ist durch den Zusammenhang und den Zweck der Worte Jesu nicht nur erlaubt, sondern geboten, und absolut verbindlich ist auch dieses Gebot des Herrn für jeden Jünger. Ob eine Reaction gegen das in der Welt umgehende πονηρόν auf im menschlichen Rechte gewiesenem Wege dem Jünger gestattet sei, ist hiermit nicht entschieden; sie kann unter Umständen durchaus pflichtmässig sein, aber wird nur unter der Bedingung nicht in Collision mit dem absoluten Sittengesetze Jesu bringen, wenn der Reagirende so fern von jeder Rachsucht und jedem verletzten persönlichen Rechtsbewusstsein ist, dass er an sich willig bereit sich fände, noch grösseres πονηρόν, wie es das Wort Jesu vorschreibt, auf sich zu nehmen.

5. Das Gebot der „allgemeinen Liebe“ behandelt der Herr zuletzt (V. 43—48). Das Alte Testament beschränkt die Pflicht der Liebe auf den Volksgenossen, den πλησίον, gestattet aber eine Ausnahme in Beziehung auf den ἐχθρός, den Nationalfeind. Der Pharisäismus gestattet die Ausnahme nicht nur, er macht sie zur Pflicht, zum Kennzeichen wahren Israelitenthums. Der Herr hebt im Gegensatz gegen den Pharisäismus, in Erfüllung und Entschränkung des Alten Testaments, die Unterscheidung zwischen Volksgenossen und Nationalfeind auf und gebietet allgemeine Liebe (ἀγάπη) gegen Jeden, der von den Seinen mit dem Namen des ἐχθρός benannt werden könnte; der Grund des Gebotes ist die Berufung seiner Jünger zu „Söhnen eueres Vaters im Himmel“, und die Pflicht, ihm ähnlich zu werden, welcher ohne Beschränkung seine Wohlthaten über Gottesfreunde und Gottesfeinde ausschüttet, in der Macht der Liebe, welche

er selber ist. So sollen auch die Jünger nicht nur von der Liebe Anderer gegen sie sich zur Gegenliebe reizen lassen, was auch Zöllner und Heiden thun, sondern in spontaner Weise Liebe üben, weil Liebe ihr Leben ist. Dass durch das Gebot der allgemeinen *ἀγάπη* die *φιλαδελφία* nicht aufgehoben oder beschränkt wird, ist klar auch ohne Beweis; und dass diese Pflicht der Liebe gegen die Feinde, welche sich in der Fürbitte für die Verfolger vollendet, für jeden Jünger Jesu in absoluter Weise verbindlich ist, ist wiederum eine Wahrheit, die nicht geleugnet werden kann. Ob nicht unter Umständen gegen Feinde und Verfolger auch andere Massnahmen getroffen werden können, wird hier nicht gelehrt; aber ohne Sünde kann keine Massnahme getroffen werden, wenn derselben nicht die wahrhaftige Liebe zu den Feinden und das Gebet für sie zu Grunde liegt und dafür massgebend ist.

Irgendwelche Canones haben wir sowol für die Auslegung wie für die normative Gültigkeit der Gebote Jesu aufzustellen unterlassen; soll das Ergebniss schliesslich in einen Canon zusammengefasst werden, so kann derselbe nur so lauten: die Gebote Jesu sind die Offenbarung des absoluten göttlichen Sittengesetzes, welches als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, als Gegensatz gegen alle pharisäische Lehre und Praxis, für alle Jünger Jesu in absoluter Weise verbindlich ist.

B) Mt. 6, 1—18.

1. V. 1.

Προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Wie der vorige Abschnitt die warnende und ermahnende Ueberschrift 5, 20 trägt, so steht auch eine ähnliche Ueberschrift dem mit Cap. 6 beginnenden Abschnitt an der Spitze. Dort wie hier ist von der *δικαιοσύνη* der Jünger die Rede; dort wie hier steht *δικαιοσύνη* nicht in dem plerophorischen Sinne wie 5, 6 = die dem Gesetze resp. dem heiligen Willen Gottes entsprechende religiös-sittliche Beschaffenheit des Menschen (seine Rechtbeschaffenheit, gegen Meyer), — denn

---

V. 1. *δέ* mit ℵLZ mehreren Min., kopt., 2 syr., äth., pers. Vs. u. s. w., während T. R. mit BDEKMSUΔΠ u. s. w. es auslässt. *δικαιοσύνην* mit ℵ*, ℵ^bBD u. s. w. Or., Hil., Aug., Hier., dagegen hat T. R. mit EKLMSUZΔΠ u. s. w. *ἐλεημοσύνην*. — *ἐν τοῖς οὐρ.* so T. R. mit ℵ^cBEKLMSUΔΠ u. s. w., während ℵ*D und einige Min., auch Tschdf. ed. VIII das Wort auslassen.

dann könnte nicht, wie es doch an beiden Stellen geschieht, das dem Gebote Jesu entgegengesetzte Thun auch mit dem Namen der Gerechtigkeit belegt werden —, es ist vielmehr das religiös-sittliche Thun des Menschen nach Massgabe und Richtschnur seiner Auffassung des göttlichen Gesetzes, m. a. W. nicht das, was Gott für (die wahre, vollkommene) Gerechtigkeit hält, sondern was der Mensch für seine Gerechtigkeit hält. Dort wie hier ist diese Fassung des Wortes δικ. dadurch geboten, dass das thatsächliche gesetzliche Verhalten der Schriftgelehrten und Pharisäer mit dem von Jesu für seine Jünger geforderten unter Einem Gesichtspunkt verglichen werden soll. Das *tertium comparationis* bei Beiden ist einerseits dieses, dass die Richtschnur des göttlichen Willens im Gesetze anerkannt wird, und andererseits dieses, dass für Beide die aus dem Gesetze resultirenden Thätigkeitsformen dieselben sind; ein Unterschied kann daher nur einerseits darin liegen, wie weit die Tragweite des Gesetzes Gottes erkannt wird, und andererseits, in wie weit die Erfüllung jener Thätigkeitsformen dem Sinne und Geist des Gesetzes entspricht, d. h. in wie weit jene Thätigkeiten religiös-sittliche Handlungen sind. Jenes hat der Herr 5, 20 ff. beleuchtet, dieses erörtert er 6, 1—18; während daher dort die Jünger ermahnt werden, dass ihre δικαιοσύνη die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen müsse, wenn sie ins Himmelreich kommen wollen, während also als Norm ihrer Gerechtigkeit die wahre (göttliche) Tragweite der gesetzlichen Bestimmung gegenüber der willkürlich auf den Buchstaben beschränkten Tragweite derselben hingestellt wird, ist hier dagegen nicht von einer Beschränkung der Tragweite des Gesetzes, sondern von der Art und Weise, nicht von dem *quid*, sondern von dem *quomodo* der Ausführung und Bethätigung der gesetzlichen Bestimmungen die Rede, oder: dort von der quantitativen Verletzung des Gesetzes, hier von der qualitativen[1]). Eine wahrhafte vor Gott gültige δικαιοσύνη wird nur zu Stande kommen, wenn die quantitative und die qualitative Norm, die Jesus aufstellt, in dem Subjecte zum Vollzuge kommen.

Die Warnung, welche Jesus seinen Jüngern in Bezug auf das falsche Thun der Gerechtigkeit giebt, wird ausgedrückt durch den Imper. προσέχετε. Das Verbum προσέχειν wird im

---

[1]) Aehnlich Erasmus und de Wette: Cap. 5 zeige, wie die christliche Gerechtigkeit über die der Pharisäer hinausgehen müsse, Cap. 6 weise nach, was in den Beiden gemeinsamen Tugenden die Christen unterscheiden müsse (nach Tholuck). Auch Luthers Wort (a. a. O. S. 162) hat das Richtige im Auge: „Bisher hat der Herr Christus gestrafet die falschen Lehr und Auslegung der Schrift . . . ., nun aber greifet er, nach der Lehre, auch das Leben an und strafet ihre gute Werk u. s. w.“.

Neuen Testamente in mannichfacher Construction gebraucht; *προςέχειν cum dat.* der Person oder der Sache = „sich halten zu Jemandem oder zu Etwas" ist (ausser Hebr. 2, 1; 7, 13; 2. Petri 1, 19) specifischer Sprachgebrauch der Acta (8, 6. 10. 11; 16, 14) und der Pastoralbriefe (1. Tim. 1, 4; 3, 8; 4, 1. 13; Tit. 1, 14); nur lukanisch ist der reflexive Gebrauch des Wortes *προςέχειν ἑαυτοῖς* (Lc. 12, 1; 17, 3; 21, 34; Act. 5, 35; 20, 28 [hier in Verbindung mit *καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ*]) in der Bedeutung: „Acht haben auf sich selbst"; mit *ἀπό* construirt bedeutet es: „Acht haben vor, sich hüten vor" (Mt. 7, 15; 10, 17; 16, 6. 11. 12; Lc. 20, 46); dieselbe Bedeutung liegt vor in der Construction mit einem durch *μήποτε* eingeleiteten Satz (Lc. 21, 34), oder mit einem Infinitivsatz mit *μή* (so a. u. St.). Der Accus. *τὴν δικ.* gehört demnach nicht zu *προςέχετε*, sondern zu *μὴ ποιεῖν* (vgl. Bengel ad h. l.), also: „Hütet euch, dass ihr eure Gerechtigkeit nicht thut". Das Thun der Gerechtigkeit, vor welchem die Jünger sich hüten sollen, ist das Thun *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρ. . . . αὐτοῖς*. Auf dem *πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς* ruht der Ton; denn nicht das Thun vor den Leuten an sich wird verboten, sondern das Thun vor den Leuten zu dem Zwecke (*πρός* cum Infin. vgl. zu 5, 28), um von den Leuten gesehen zu werden (so auch Tholuck).

Um diesen Zweck zu erreichen, ist das natürlichste Mittel, dass das Thun vor den Leuten geschieht; wie es aber Fälle geben kann eines Thuns vor den Leuten ohne jenen Zweck, welches vielmehr das Mittel ist zu einem höheren und guten Zweck (so 5, 16 vgl. zu d. St.; vgl. Tholuck, Stier, Menken, Ph. M. Hahn) und desshalb nicht verwerflich ist, so kann es auch ein Thun geben, welches jenes Mittel verschmäht, um den verwerflichen Zweck, durch Geheimthuerei die Leute aufmerksam zu machen und mit dem Lob der Gerechtigkeit das Lob der Demuth zugleich zu empfangen, desto sicherer zu erreichen. Gleichwol ist augenscheinlich, dass das Mittel *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρ.*, obgleich es für sich weder gut noch böse ist, an unserer Stelle in Mitleidenschaft mit dem verwerflichen Zweck gedacht ist und daher auch an dem jenen Zweck treffenden Verbote Jesu Theil nimmt. — *Θεᾶσθαι* ist an sich nichts Anderes als schauen = *spectare*; es hat jedoch in der Passivform *θεαθῆναι* mit folgendem ablativischen Dativ (so hier und 23, 5) die Bedeutung: *spectaculo esse alicui;* Bengel ad h. l. bemerkt fein zu *θεαθῆναι*: „*Theatrum et hypocrita* V. 2 *sunt cognatae significationis*".

Die Folge jenes Thuns mit dem angegebenen falschen Zwecke wird durch *εἰ δὲ μήγε κτλ.* dargelegt, und zwar so, dass aus dem Vorhergehenden zu *εἰ δὲ μήγε* zu ergänzen ist

μὴ ποιεῖτε (keine Ellipse vgl. Winer: Gramm. S. 515), und dass die doppelte Negation sich aufhebt: wenn aber nicht scil. ihr eure Gerechtigkeit nicht thut vor den Leuten, um ihnen ein Schauspiel zu sein, m. a. W.: wenn ihr eure Gerechtigkeit thut vor den Leuten, um ihnen ein Schauspiel zu sein, *μισθὸν οὐκ ἔχετε κτλ.* Ueber den Begriff des biblischen *μισθός* vgl. zu 5, 12; dort wird der *μισθός* als *ἐν τοῖς οὐρ.* deponirt beschrieben, hier als *παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν* persönlich deponirt, und von dem Vater, nicht von dem Lohne, wird ausgesagt, dass er im Himmel sei. Das Nichthaben des Lohnes bei dem Vater im Himmel ist die Folge von dem Thun der Gerechtigkeit *πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς* als dem Grunde jener Folge; der Zusammenhang zwischen Grund und Folge ist der, dass ein Thun der Gerechtigkeit mit dem Zwecke, den Leuten ein Schauspiel zu sein, von Gott nicht als Gerechtigkeit anerkannt wird, demnach auch nicht den Lohn erlangen kann, welcher der Gerechtigkeit verheissen ist. Es wird darum aber nicht anerkannt, weil der rechte Zweck der Erfüllung der göttlichen Gebote nur das Wohlgefallen Gottes sein kann; jener falsche Zweck wird das Thun veräusserlichen und religiös-sittlich entleeren, der wahre Zweck wird es verinnerlichen, dass es getragen wird von der Gesinnung, die dem heiligen Gotteswillen entspricht. „Das Hinsehen aber auf den ewigen Lohn beim Vater im Himmel," sagt Stier a. a. O. S. 190, „verunreinigt keineswegs die Gerechtigkeit, sondern gehört wesentlich zu ihrer Wahrheit, in der sie um Gottes willen, für sein Wohlgefallen, zur Seligkeit in seiner Gemeinschaft gethan wird" (vgl. besonders auch Menken a. a. O. S. 185 ff. Ph. M. Hahn a. a. O. S. 99). Worin dieser Lohn bei Gott bestehe, wird nicht näher bestimmt; das Mass und die Art desselben (siehe oben zu 5, 12) wird verschieden sein nach Massgabe davon, worin das Thun der Gerechtigkeit *in concreto* besteht. Dies Letztgenannte wird nun im Folgenden in dreifacher Weise exemplificirt, nämlich 1) im Thun der Barmherzigkeit (Almosengeben) V. 2—4; 2) im Gebet V. 5—15; 3) im Fasten V. 16—18. Ueber den Grund der Auswahl dieser drei religiös-sittlichen Thätigkeiten als Specimina der *δικ.* ist hernach in anderem Zusammenhange zu reden, weil derselbe erst aus der Erklärung sich ergeben kann.

2. V. 2—4.

Ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. (3.) *σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου,*

(4.) ὅπως ἡ σοῦ ἐλεημοσύνη ᾖ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

Als erster Erweis des *δικ. ποιεῖν* wird namhaft gemacht das *ποιεῖν ἐλεημοσύνην*. Dies Wort ist ursprünglich synonym mit *ἔλεος* = *misericordia* und wird in diesem Sinne in den LXX z. B. Gen. 47, 29; Prov. 3, 3; 20, 28 als Uebersetzung von חֶסֶד gebraucht; im Neuen Testament hat es seine ursprüngliche Bedeutung eingebüsst und bezeichnet ausschliesslich die Bethätigung des *ἔλεος* durch Gabe und Geschenk, also Almosen (*ἐλ* [*εη*] *μοσύν* [*η*]) im weiteren Sinne, sowol wenn es im Sing., als wenn es im Plur. (so Act. 9, 36; 10, 24. 31; 24, 17) gebraucht wird, sowol in Verbindung mit *ποιεῖν* (a. u. St. Act. 9, 36; 10, 2; 24, 17), als mit *διδόναι* (Lc. 11, 41; 12, 33), mit *αἰτεῖν* (Act. 3, 2), wie mit *λαμβάνειν* (Act. 3, 3). Der Sache nach dasselbe wie *εὐποιΐα* Hebr. 13, 16 und mit *διακονία τῆς λειτουργίας* (2. Cor. 9, 12. 13; vgl. Phil. 4, 18) stellt es als ein Gebotenes des Neuen Testamentes dasselbe dar, was im Alten Testament als Erweis der Gesinnung, welche der Israelit dem Israeliten schuldig ist (u. A. Deut. 15, 11; Jes. 5, 8 vgl. oben zu 5, 7), gefordert wird; es ist so auch nicht gleichgültig, dass auch im Neuen Testament das *ἐλεημ. ποιεῖν* vorzugsweise als der Erweis der brüderlichen Gesinnung der Christen angesehen wird (vgl. die Verbindung von *εὐποιΐα* mit *κοινωνία* Hebr. 13, 16; ähnlich 2. Cor. 9, 12 ff. u. a. St.), obgleich dadurch eine principielle Beschränkung der *ἐλεημ.* auf die heilsgeschichtliche Bruderschaft nicht beabsichtigt ist. Uebrigens ist zu beachten, dass sich das *ἐλεημ. ποιεῖν* mit unserem „Almosen geben" nicht deckt[1]), dass es vielmehr überhaupt den Erweis des *ἔλεος* durch die Gabe bezeichnen will.

Von Jesu wird vorausgesetzt, dass seine Jünger *ἐλεημ. ποιεῖν* werden (*ὅταν*); ist es doch ein unumgänglicher Erweis ihrer *δικαιοσύνη* (vgl. oben zu 5, 7); darauf weiset auch *οὖν* hin, welches die besondere Vorschrift aus der V. 1 gegebenen allgemeinen ableitet (Tholuck); der Herr stellt daher sein

V. 4. ἡ σοῦ ἐλεημ. ᾖ mit ℵ*BDΔ u. s. w., dagegen hat T. R. mit ℵ^b EKLMSUΔΠ ᾖ σοῦ ἡ ἐλεημ. — ἀποδώσει mit ℵBKLUZ u. vielen anderen Zeugen, gegen αὐτὸς ἀποδώσει des T. R. mit DEMSXΔΠ u. s. w. — σοι mit ℵBDZ vielen Min., Aug. Or. Cyp. Hier. Chrom. Vulg., u. mehreren Vss., während T. R. mit EKLMSUX, mehreren Cdd. der It. und einigen Vss. hinzufügt: ἐν τῷ φανερῷ.

[1]) Luther a. a. O. S. 163: „Denn es ist nichts Anderes, denn den Armen und Durftigen helfen, und begreift nicht allein ein Stuck Brods einem Bettler fur der Thur gegeben, sondern allerlei Wohlthat, und allerlei gute Werk gegen dem Nähesten".

Gebot nicht auf für den Fall, dass (εἰ vgl. Menken a. a. O. S. 187), sondern für die Zeit, wann (ὅταν *cum Conj. Praes.*), welche Zeit eben gewiss eintreten wird; der *Conj. Praes.* nach ὅταν drückt meist eine wiederkehrende, auf keine Zeit beschränkte Handlung aus oder stellt etwas Zukünftiges schlechtweg als Thatsache hin, vgl. Winer: Gramm. S. 275. 276.

Die Vorschrift Jesu zerfällt in zwei Theile, in deren erstem (V. 2) die falsche Art und Weise des ἐλεημ. ποιεῖν, in deren zweitem (V. 3. 4) die richtige Gott wohlgefällige Art und Weise desselben dargelegt wird. Der erste Theil (V. 2) zerfällt wieder in drei Sätze, in deren erstem das falsche äussere Thun (in welchem jedoch schon der falsche Zweck sich ausspricht), in deren zweitem der falsche Zweck selbst, in deren drittem die (schlimme) Folge des falschen Zweckes dargelegt wird.

a) Das falsche äussere Thun des ἐλεημ. ποιεῖν wird verboten durch die Worte: μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου (über μή *cum Aor. Conj.*, wodurch etwas Vorübergehendes, was überhaupt gar nicht begonnen werden soll, nicht das Wiederkehrende oder Dauernde, sondern die Handlung selbst [auch nur einmal gethan] und schlechthin untersagt wird vgl. Winer: Gramm. S. 445), unter Beifügung des Vergleichungssatzes: ὥςπερ οἱ ὑποκρ. κτλ. Ueber die Bedeutung des σαλπίζειν (trompeten) ἔμπροσθέν σου gehen die exegetischen Meinungen sehr weit auseinander. Vor Allem scheint festgehalten werden zu müssen, dass dies σαλπίζειν nach Jesu Wort sowol ἐν ταῖς συναγωγαῖς als ἐν ταῖς ῥύμαις statt hatte. Ῥύμη von der Wurzel ῥύ—ῥέω u. s. w. eigentlich = Schwung, Andrang, dann von dem Orte, wo ein solcher Andrang (von Menschen) stattfindet = Strasse (vgl. G. Curtius: Etymolog. Wörterb. S. 329), bietet nicht die Möglichkeit exegetischer Differenz; dagegen sind schon über συναγωγή die Meinungen getheilt. Nach Tholuck verstehen Erasmus, Grotius, Elsner u. A. συναγωγή hier = Zusammenlauf von Menschen, *conciliabula*, *circula hominum*, während die meisten Erklärer den term. techn. des jüdischen gottesdienstlichen Hauses (und die gottesdienstliche Versammlung selbst) darunter verstehen, nur dass Winer: Real.-W. s. v. „Almosen" ἐν ταῖς συναγ. von den Vorhöfen oder nächsten Umgebungen der Synagogen erklärt. Was die erstgenannte Meinung betrifft, so kommt das Wort συναγωγή allerdings Act. 13, 43 nicht von dem Orte der gottesdienstlichen Versammlung der Juden, sondern von dieser Versammlung selbst vor; aber doch eben von der gottesdienstlichen Versammlung, was jenen Auslegern gerade die Hauptschwierigkeit macht, nicht von einem beliebigen Zusammenlauf von Menschen überhaupt, worauf

jene Ausleger den Hauptaccent zu legen genöthigt sind[1]); die Verbindung mit *ἐν ταῖς ῥύμαις* und V. 5 mit *ἐν τ. γων. τῶν πλ.*, offenbar Bezeichnungen von Oertlichkeiten zusammenströmender Menschen, verbietet es überdies, die *συναγ.* mit diesen zu identificiren; sollten aber unter *συναγ.* stehende, unter *ῥύμ.* und *γωνίαι τ. πλ.* Orte der fluctuirenden Massen gemeint sein, so ist die Bedeutung der betreffenden Worte zu wenig markirt, als dass sie solche Unterscheidung tragen könnte. Ferner lässt es sich nachweisen, dass in den Synagogen Almosen dargebracht wurden, und zwar wurden sie vor dem gottesdienstlichen Gebete in die קֻפָּה gesammelt, in späteren Zeiten auch bei besonderen Fällen durch Aufruf in der Synagoge an den Chazzan abgeliefert[2]); wie sich denn auch im Tempel ein לִשְׁכַּת הַחֲשָׁאִים befand, worein Almosen unbemerkt für Arme niedergelegt werden konnten. Für Winer's Meinung aber ist kein anderer Grund ersichtlich, als der, dass man sich dadurch von dem schwierigen *σαλπ. ἔμπρ. σου ἐν τ. συναγ.* zu befreien denkt. Wir haben demnach *συναγ.* von den gottesdienstlichen Localen der Juden selbst und zwar im Besonderen zu der Zeit der gottesdienstlichen Versammlungen zu verstehen.

In den Deutungen, welche das *σαλπίζειν* erfahren hat, sind die eigentlichen und die bildlichen zu unterscheiden. Unter den eigentlichen Deutungen ist zunächst diejenige zu erwähnen, welcher auch Calvin und Bengel[3]) folgen, dass nämlich heuchlerische und prahlerische Almosengeber Blasinstrumente bei sich führten, wodurch sie (entweder selbst oder durch ihre Diener) die Armen zum Empfang ihrer Wohlthaten versammelten[4]). Allein dieser Gebrauch lässt sich nirgends nachweisen; und wenn auch etwa auf offener Strasse solche Dinge sollten getrieben worden sein, so ist es doch undenkbar, dass sich das Zusammenblasen der Armen auch in die Synagoge sollte eingedrängt haben. Entgegengesetzt ist die Erklärung, welche Conr. Ikenius in s. diss. philol. theol. Tom. I. diss. 21

---

[1]) Vgl. übrigens über die Bedeutung des Wortes *συναγωγή* u. A. Camp. Vitringa: *De Synagoga Vet.* (Franecker 1696) lib. I, pars I, Cap. I, p. 77 ff. bis Cap. VI, p. 156.

[2]) Camp. Vitringa: l. c. lib. II, Cap. VIII, p. 542 ff; besonders lib. III, pars I, Cap. XIII § 2 p. 811 ff.

[3]) Calvin ad h. l.: „*In eo manifesta erat ostentatio, quod locorum celebritatem quaerebant, ut multos haberent testes, nec eo contenti addebant etiam tubarum clangorem*". — Bengel ad h. l.: „*Affectata haec atque insolens ostentatio, buccinandi proprie .... Buccina poterant convocari pauperes* etc.".

[4]) Mit dieser Deutung hängt dann die Erklärung von Bengel, Stier, Menken, Ph. M. Hahn u. A. von V. 3 zusammen: „Du sollst in deiner linken Hand keine Trompete halten, während die rechte Hand giebt".

pag. 357—377 vorgetragen hat. Iken weist nach, dass in dem Culte der Isis und Cybele die Bettler selbst mit Blasinstrumenten die Leute zur Freigebigkeit ermuntert hätten (Stellen aus Suidas, Ovid, Lucian, Apulejus, Dion. Halic., Aelian), und behauptet (nach Hydius: de rel. vett. pers.; Schweiger und Della Valle: Itiner.; Lud. Patritius: Indic. u. s. w.), dass noch heute dieselbe Sitte im Morgenlande bestehe, was auch von Rosenmüller: „Das alte und neue Morgenland" Band V, S. 33 ff. nach Harmer, Della Valle, Niebuhr und Ward bestätigt wird. Demgemäss nimmt Iken das *μὴ σαλπίσῃς* transitiv und übersetzt: *non sinas coram te buccina cani* (unter Berufung auf Gen. 20, 6; 2. Sam. 12, 9; 2, 28; 18, 16; 1. Sam. 13, 8 LXX; Joh. 19, 1; ebenso a. u. St. auf die engl., holländ. und luth. Uebers.). Allein die Schwierigkeit liegt zunächst darin, dass, wie Iken auch selbst bekennt, diese Bettlersitte bei den Hebräern zur Zeit Jesu oder vorher nicht nachweisbar ist; allerdings fragt Iken mit Recht, wer denn alle Schriften der Juden so genau durchgelesen habe, und weist darauf hin, dass gar Manches nicht erwiesen werden könne, was doch thatsächlich gewiss sei, z. B. die Sitte des römischen Landpflegers, um Ostern dem Volke einen Gefangenen loszugeben (Mt. 27, 15) u. s. w.; allein das ersetzt den vermissten Nachweis nicht. Sodann liegt die Schwierigkeit in den Worten *ἐν ταῖς συναγ.*; Iken citirt zwar die schon von Lightfoot zu Mt. 6, 2 und im Index Talm. Hierosol. aus Cod. Demai fol. 23, 2 angeführte Stelle, woraus hervorgehe: 1) dass eine Sammlung von Almosen öffentlich mit lautem Ausrufen geschehen sei; 2) dass dies Ausrufen von den Sammlern selbst ausgegangen sei; 3) dass es wahrscheinlich mit dem Blasen einer *tuba* oder *buccina* verbunden gewesen sei; 4) dass es in den Synagogen selbst geschehen sei (unter Verweisung auf Elias F. R. Jehuda Löw Tosaphta fol. 8[b]). Allein das ist nicht nachzuweisen, worauf es doch hauptsächlich ankommen würde, dass diese (einmal zugegebene) allgemeine Aufforderung durch Posaunenton von den Einzelnen zur prahlerischen Darreichung ihres Beitrages benutzt werden konnte.

Den Uebergang von den eigentlichen zu den bildlichen Deutungen macht die Meinung des Stephan le Moyne (auch Hottinger), welcher die beiden Almosenstöcke des Tempels herbeizieht, die wegen ihrer Form, oben eng, unten weit, mit dem Namen: Posaunen (שׁוֹפָרוֹת = *buccinae*, oder חֲצֹצְרוֹת = *tubae*) bezeichnet waren; ihr Platz war im Weibervorhofe des Tempels, ihre Bestimmung die Aufnahme der Tempelsteuer, und zwar die des einen für die im Laufe des Jahres fälligen Gelder, des anderen für die aus dem vorigen Jahre etwa noch nachzuzahlenden (vgl. Winer: Real-W. s. v. Tempel Bd. II, S. 589).

Allein um eine Tempelsteuer handelt es sich eben nicht, sondern um Almosengeben, und nicht in den Synagogen, noch weniger in den Strassen, sondern im Tempel zu Jerusalem waren jene „Posaunen“ aufgestellt. Auch ist es nicht vorstellbar (sagt schon Iken l. c.), wie man durch Hineinwerfen des Geldstückes einen besonderen, den Werth desselben Allen offenbarenden Schall hervorgebracht haben sollte, und es ist nicht verständlich, wie dies durch *σαλπίζειν ἔμπρ.* könnte ausgedrückt werden.

Die bildliche Erklärung beginnt schon mit Chrys. und Theophyl.: weil die Hebräer, Syrer, Griechen u. s. w. das Volk durch Trompetenschall zusammenriefen, so heisse *σαλπίζειν*: *populum alicui rei testem quaerere* (vgl. Conr. Ikenius l. c. Cap. 6) —, und diese Erklärung wird von den meisten Neueren, wie Tholuck, Meyer, Winer, Bleek im Wesentlichen getheilt. Allerdings ist der Ausdruck wahrscheinlich sprichwörtlich zu verstehen, und wenn auch aus dem Rabbinischen sich ein feststehendes Sprichwort der Art nicht nachweisen lässt, so ist doch die bildliche Anwendung der dieser Redeweise zu Grunde liegenden Sitte nicht nur in den von Tholuck gesammelten Beispielen aus Cicero, Prudentius, Achilles Tatius, Demosth. u. A., sondern auch bereits aus dem Alten Testament nachweisbar. Schon Ikenius l. c. Cap. XVII hat auf Joel 2, 1. 15 aufmerksam gemacht, wo das *σαλπίζειν* und das *κηρύσσειν* als zwei Ausdrücke für denselben Begriff des lauten und öffentlichen Verkündigens gebraucht werden; ferner ist auf Jes. 58, 1 כַּשּׁוֹפָר הָרֵם קוֹלֶךָ : *ὡς σάλπιγγα ὕψωσον τὴν φωνήν σου* (LXX), ebenso auf Mt. 24, 31; 1. Cor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16 zu verweisen, welche bildlichen Ausdrücke ohne Frage auf die überall und zu allen Zeiten sich findende Verbindung des Heroldsrufes mit Trompetengeschmetter zurückzuführen sind; daher auch die sprichwörtliche Redeweise in allen neueren Sprachen, wie „der Herold seiner eigenen Tugend sein“, „seine Tugend in die Welt hinausposaunen“ u. dergl. mehr. Da übrigens die Selbstverkündigung der eigenen Wohlthätigkeit in den Synagogen wol bei der Gelegenheit der öffentlichen Einsammlung der Almosen zu denken ist, so ist Ikenius insofern im Recht, dass er diese Synagogensitte zur Erklärung herbeizieht (vgl. auch Bleek).

Ein solches Gebahren bezeichnet der Herr als das der *ὑποκριταί*, eigentl. der Schauspieler, dann *sensu malo*, weil der Schauspieler öffentlich darstellt, was er in Wahrheit nicht ist: = Heuchler, in welcher Bedeutung das Wort ausschliesslich im Neuen Testament gebraucht wird (vgl. Calvin ad h. l.; Bengel ad h. l.: „*hypocrisis est mixtura malitiae cum specie bonita-*

tis, qua homo vel alios vel etiam se ipsum decipit“). Heuchlerisch ist das Thun' dieser Leute in so fern, als sie sich den Schein der Barmherzigkeit und des Gehorsams gegen Gottes Gebot geben wollen, während es ihnen doch nur um die eigene Ehre und den Ruhm vor den Menschen zu thun ist.

b) Denn dieses ist eben der falsche Zweck, den sie bei ihrem Almosengeben verfolgen: *ὅπως δοξ. ὑπὸ τῶν ἀνϑρ.*; sie verfolgen denselben in den Synagogen, indem sie prahlerisch ihre Almosen und den Betrag derselben so in die Büchse, den Kasten, einzulegen wissen, dass Viele es bemerken; in den Strassen, indem sie ihre Gaben nur vor vielen Zeugen vertheilen, — in scharfem Gegensatz gegen 5, 16: *ὅπως δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (vgl. auch Tholuck).

c) Mit feierlichem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν — scit Jesus, quid sit divini judicii occulti* (Bengel ad h. l.) — verkündet Jesus ihnen in negativer Form die Folge ihres Thuns: *ἀπέχουσιν* (= weghaben, empfangen haben, so auch im Classischen) *τὸν μισϑὸν αὐτῶν*. Daraus geht hervor, dass sie in ihrer *δόξα* vor den Menschen, die sie empfangen haben, ihren Lohn empfangen haben; somit können sie auf einen weiteren Lohn keinen Anspruch machen, nämlich auf den Lohn, der V. 1 gemeint ist, und der jeder That des wahren Gehorsams gegen Gottes Gebot aus Gottes Gnade folgt; vor Gott ist ihr Thun ohne jeglichen Werth.

Durch den Gen. abs. *σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημ.* in direkter Anrede an die Jünger leitet Jesus den positiven Gegensatz gegen das falsche *ἐλεην. ποιεῖν* ein. Auch diese Ermahnung zerfällt wie die Darstellung des heuchlerischen Thuns V. 2 in drei Theile, welche die Art, den Zweck und die Folge des rechten *ποιεῖν ἐλεην.* in genauer Correspondenz mit dem dreitheiligen V. 2 beschreiben.

a) Die Art des rechten Thuns der Barmherzigkeit besteht darin, dass „deine Linke (sc. *χείρ*) nicht weiss, was die Rechte thut“. Zwei Auffassungen dieses parabolischen Ausdruckes sind zu bemerken. Tholuck macht sinnig aufmerksam auf die nahe Beziehung der beiden Glieder des Leibes, die bei den Griechen und Römern *ἀδελφός* und *frater*, ebenso bei den Syrern, genannt werden; „deine Rechte giebt den (*sic*) Almosen: soll nun die hier so nahe verwandte Linke nicht einmal davon wissen, so bezeichnet dies in schöner Anschaulichkeit, wie auch nicht der nächste und vertrauteste Freund unter den Menschen, sondern allein der *πατὴρ οὐρ.* Zeuge desselben sein soll“. Andere Ausleger, wie Paulus, Menken recurriren auf die Gewohnheit, das Geld aus der Rechten in die Linke zu zählen, also = ungezählt gieb dein Almosen; Bleek verbindet beide

Auffassungen[1]). Darin haben die Ausleger gewiss Recht, dass die Verborgenheit des Almosengebens damit bezeichnet werden soll, allein es scheint nicht richtig zu sein, die Verborgenheit auf die vor anderen Menschen zu beschränken, und Tholucks Deutung scheint überdies doch etwas weit abzuliegen. Weiss die Linke, was die Rechte thut, so wird sie sich darnach richten, und bei etwa an sie herankommenden Aufforderungen zur Barmherzigkeit diese ablehnen, weil die so nahe verbundene Rechte bereits zur Genüge gethan hat. Weiss die Linke aber Nichts vom Thun der Rechten, so wird sie handeln, als ob die Rechte noch gar nicht gehandelt hätte. Beide, die Linke und die Rechte, gehören aber demselben Menschen an; somit wird dadurch ausgedrückt, dass dein Almosen so wenig auf deine *δόξα* von Seiten der Menschen berechnet ist, dass du nicht einmal selbst ein berechnendes Bewusstsein davon hast und immer handelst, als ob du noch nicht gehandelt hättest (*ne tu quidem, quod facis, recolas*, sagt Bengel ad h. l.; vgl. Stier und Menken, auch J. Gerhard loci theol. Tom. IV. pag. 92 ff.: *„si bonorum operum oblivisci debemus, utique non sunt facienda intuitu mercedis ... Quamquam vero eorum nos ipsi obliviscamur, Deus tamen et recordabitur et remunerabitur"*); eine Folge davon wird das ungezählte Geben sein. Dies ist zugleich der schärfste Gegensatz gegen die V. 2 zurückgewiesene Art des Almosengebens.

b) der Zwecksatz: *ὅπως ᾖ σου ἐλεημ. ᾖ ἐν τῷ κρυπτῷ* bezeichnet nicht den Zweck deines Almosengebens überhaupt, sondern den Zweck der parabolisch angegebenen Art des rechten Almosengebens: *μὴ γνώτω κτλ.*, ist also auch nicht der formelle Gegensatz gegen den Zwecksatz V. 2: *ὅπως δοξασθῶσιν κτλ.* Geschieht aber das Almosengeben auf eine solche Art, damit es im Verborgenen sei — *pii lucent, et tamen latent*, sagt Bengel ad h. l. —, so wird dadurch der falsche Zweck des Almosengebens (V. 2) überhaupt ausgeschlossen und unmöglich gemacht; aber auch der Zweck bleibt durch die Fassung des V. 3 ausgeschlossen, dass das Almosengeben geschieht zu eigener Verherrlichung bei sich selbst; somit bleibt allein der wahre Zweck des Almosengebens überhaupt übrig, und dieser kann kein anderer sein, als der, welcher der Zweck bei allem Thun der

[1]) Ein eigenthümliches Missverständniss des Wortes bei Luther a. a. O. S. 167: „denn ihr (der Welt) Geben ist also, dass die rechte Hand gibt, aber die linke zu sich zeucht. Das heisst man Gebers Nehmers, wie die Kinder unter nander spotten .... Darumb spricht Christus: Wenn du mit der rechten Hand Almosen gibst, so siehe zu, dass du nicht mit der linken Hand mehr suchest zu nehmen; sondern steck sie auf den Rucken und lass sie Nichts darumb wissen".

Gerechtigkeit ist, nämlich das Wohlgefallen Gottes im Gehorsam gegen sein Gebot.

c) Die Folge aber von solchem Thun ist die: *καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρ. ἀποδώσει σοι.* Grammatisch ist die Deutung des *ἐν τῷ κρ.* = *τὰ ἐν τῷ κρ.* nicht zu rechtfertigen; es ist *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρ.* vielmehr ein allgemeines Prädicat Gottes = welcher im Verborgenen sehend ist, wodurch nicht ausgesprochen ist, dass Gott das sieht, was kein Anderer sieht, sondern dass Gott unter den Verhältnisen sieht, unter welchen kein Anderer sieht, welcher also auch dein Almosengeben sieht, obgleich kein Anderer, nicht einmal du selbst, es gesehen hat (vgl. Hebr. 6, 10: *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ κτλ.*). — Die *ἀπόδοσις* Gottes ist nicht auf das zukünftige Gericht zu beschränken, wozu das übrigens nicht hinlänglich beglaubigte *ἐν τῷ φανερῷ* Anlass geben könnte; wie vielmehr, um mit Tholuck zu reden, „die verborgene That in dem Gerichte über das Resultat der sittlichen Entwickelung, in welcher auch das einzelne Werk der Selbstverleugnung ein mitwirkendes Moment ist, öffentlich wird,“ so trägt sie eben als mitwirkendes Moment der sittlichen Entwickelung schon hienieden den Gnadenlohn der *ἀπόδοσις* Gottes in sich selbst, wovon in besonders schöner Ausführung Jes. 58, 8 ff. geredet wird (vgl. Pred. 11, 1, aber auch Lc. 14, 14).

3. V. 5—15.

a. V. 5. 6.

Καὶ ὅταν προςεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προςεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. (6.) *σὺ δὲ ὅταν προςεύχῃ, εἴςελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόςευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.*

V. 5. *προςεύχησθε οὐκ ἔσεσθε* so ℵ* und ℵ°BZ u. s. w. die meisten Codd. der It., Vulg., goth., sah., kopt., 1 syr., arm., äth. Vs. Or. Chrys. Aug. u. A. gegen T. R.: *προςεύχῃ οὐκ ἔσῃ* mit DEKLMSUX u. s. w. — *ὡς* mit ℵBDZ gegen T. R. *ὥσπερ* mit EKLMSUΔΠ u. a. — *ὅπως* mit ℵBDKLZΠ*, während T. R. mit EMSUΔΠ *ἄν* hinzufügt. — *ἀπέχουσιν* mit ℵBDZ u. vielen anderen Z., gegen *ὅτι ἀπέχ.* des T. R. mit EKLMSUΔΠ u. a. Z.

V. 6. *ταμεῖον* mit ℵBDEL u. a., gegen *ταμιεῖον* des T. R. mit KMUXZΔΠ. — Der T. R. mit EKLMSUXΔΠ u. a. Z. schliesst den Vers mit *ἐν τῷ φανερῷ*, welche Worte bei ℵBDZ mehreren Codd. der It., Vulg., engl., franz., sah., kopt., 2 syr. Vss. Or. Eus. Hil. Amb. Clem. fehlen.

Der ganze Abschnitt V. 5—15 handelt vom Gebet; der erste Theil desselben V. 5. 6 wendet sich wie V. 2—4 wider die ὑποκριταί (welche das Gebet durch den falschen Zweck ὅπως φανῶσιν τ. ἀνθρ. zu einem heuchlerischen Werke machen), und giebt die Vorschrift Jesu über das rechte Gebet, wie es seinen Jüngern geziemt.

Dass die Jünger Jesu beten werden, wird wiederum durch ὅταν *sequ. Conj. Praes.* (vgl. zu V. 2) unmissverständlich angezeigt, aber die Art ihres Betens und der Zweck desselben soll nicht mit der Art und dem Zwecke des Betens der Heuchler übereinstimmen, damit nicht die Folge jenes Gebetes die des ihrigen sei.

a) Die Art des heuchlerischen Gebetes, welche den Jüngern verboten wird, ist angegeben in dem Satze: ὅτι φιλοῦσιν .... ἑστῶτες προςεύχ. Die Construction φιλοῦσιν mit folgendem Infin., welche im Neuen Testament nur hier und Mt. 23, 6 sich findet und dem hebr. אָהַב לְ entspricht in Jes. 56, 10; Jerem. 14, 10; Hos. 12, 8, welches in der ersten Stelle die LXX durch φιλεῖν, in den beiden anderen durch ἀγαπᾶν *cum Infin.* übersetzen, bezeichnet die liebe Gewohnheit, das Gernethun.

Nach dem Exil, berichtet Winer: Real-W. s. v. Gebet, schlich sich allmählig der Mechanismus des Gebetes als eines *opus operatum* ein. Schon Dan. 6, 11 begegnet uns eine dreimalige Wiederholung des täglichen Gebetes, die sich bis in spätere Zeiten erhalten hat, nämlich zur Zeit des Morgenopfers im Tempel um die dritte Stunde (Act. 2, 15), Mittags um die sechste Stunde (Act. 10, 9), Nachmittags um die neunte Stunde zur Zeit des Abendopfers im Tempel (Act. 3, 1; 10, 30; Dan. 9, 21). Regelmässig wurde stehend gebetet (1. Sam. 1, 26; 1. Kön. 8, 22; Mc. 11, 25; Lc. 18, 11. 13); bei gesteigerter Andacht auch kniebeugend oder knieend oder mit dem ganzen Körper zur Erde niedergeworfen (1. Kön. 8, 54; 2. Chr. 6, 13; Esra 9, 5; Dan. 6, 11; 9, 20; Lc. 22, 41; Act. 9, 40), das Angesicht nach Jerusalem gewendet (2. Chr. 6, 34; Dan. 6, 11; 3. Esra 4, 58), das Haupt bedeckt, die Augen niedergeschlagen (Lightfoot ad h. l. nach Maimon. in Teph. Cap. 5). Zu den Gebetsstunden gingen die Einwohner von Jerusalem gern in die Vorhöfe des Tempels (Lc. 18, 10; Act. 3, 1; Jes. 56, 7), die Juden an anderen Orten am Liebsten in die Synagoge (Lightfoot ad h. l. nach Tanchum fol. 35, 1; Hier. Beracoth fol. 8, 3), wo die Gebete für besonders erhörlich galten; der erste Gang dessen, der Abends vom Felde kam, war nach der Synagoge gerichtet, dort las er laut und betete (Lightfoot ad h. l. nach Rabb. Asher in Beracoth fol. 69, 3).

Wer dagegen von den Gebetsstunden auf der Strasse überrascht wurde, blieb stehen, wer auf einem Esel durch die Strassen ritt, stieg ab u. s. w. (Lightfoot ad h. l. nach Berac. Cap. 1. 2. 3. 4.), um die Phylakterien (d. h. nach Vitringa: de Syn. vet. pag. 1053 die Abschnitte Ex. 13, 1—10. 11—16; Deut. 6, 4—9; 11, 13—21) zu recitiren; es war auch nichts Seltenes, dass Pharisäer von einer Gebetsstunde zur anderen, also volle drei Stunden lang auf der Strasse in Gebetsstellung verharreten (Lightfoot ad h. l.). — Zwei jüdische Gebete sind uns überliefert, die ihren Hauptbestandtheilen nach bereits zur Zeit Christi allgemein üblich waren. Das erste, Schema betitelt, bestand aus den Abschnitten Deut. 6, 4—9; 11, 13—21; Num. 15, 37—41; es war von jedem erwachsenen männlichen Israeliten täglich zweimal, Morgens und Abends, zu beten, so jedoch, dass des Morgens zwei Danksagungen vorhergingen und eine nachfolgte, des Abends zwei vorhergingen und zwei nachfolgten. Das zweite, Schemone Esre oder die achtzehn Danksagungen, auch Tefilla (Gebet) κατ' ἐξ. genannt (von Schürer a. a. O. S. 496 ff. mitgetheilt), musste von jedem Israeliten täglich dreimal, Morgens, Nachmittags und Abends gebetet werden. Seine jetzige Gestalt hat es spätestens um das Jahr 100 p. Chr. erhalten, aber viele seiner Bestandtheile gehören mit Sicherheit bereits der vorchristlichen Zeit an (vgl. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 367—371). Genau wurde u. A. bestimmt, ob und unter welchen Umständen man während des Schema grüssen dürfte, wobei also, ganz in Uebereinstimmung mit dem Worte des Herrn, vorausgesetzt wird, dass es auch auf der Strasse gebetet wurde. (Ausführliches über beide Gebete nebst dem Texte derselben giebt Vitringa l. c. III, 2. Cap. 14 pag. 1031 ff. und Cap. 15 pag. 1052 ff.)

Zu den gottesdienstlichen Gebeten in den Synagogen versammelte man sich an den Sabbathen und Festtagen, später auch am zweiten und fünften Tage in jeder Woche; nach Philo opp. II, 630 (bei Winer a. a. O. s. v. Synagoge) wurde das gemeinschaftliche Synagogengebet sitzend, nach Hieros. Beracoth fol. 20, 1 (bei Lightfoot ad h. l.) dagegen stehend verrichtet. Es wurden die biblischen Abschnitte (Act. 13, 15; 15, 21) aus dem Gesetz, den Propheten und den Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Pred. Sal., Esther, vgl. Bleek: Einl. in das Alte Testament S. 33) angehört, welche einer aus der Versammlung (Lc. 4, 16) vorlas und durch einen freien Vortrag erbaulich auslegte (Philo opp. II, 631 bei Winer a. a. O.). War dadurch schon den „Heuchlern“ Gelegenheit gegeben, sich vorzudrängen, so noch mehr durch die Gestattung, öffentlich zu beten, nachdem der officielle Vorbeter (שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר:

legatus [angelus] ecclesiae sein Geschäft beendet hatte (Winer a. a. O.; Lightfoot ad h. l.).

Was der Herr in u. St. den Heuchlern vorwirft, erklärt sich somit aus den stehenden Gebräuchen leicht. Sie liebten es, *ἑστῶτες προςεύχ.*, was vielleicht zwar allgemeine Sitte war, aber von diesen mit besonderer Ostentation geschah (vgl. Lc. 18, 11). In den Synagogen beteten sie gern, sowol bei ihren Privatandachten, weil dort viele Menschen zusammenkamen, als in den öffentlichen Gottesdiensten nach dem officiellen Gebete des Vorbeters; befanden sie sich zur Gebetsstunde auf den Strassen, so richteten sie es gern so ein, dass sie *ἐν ταῖς γων. τ. πλ.*, an den Ecken der Strassen, wo zwei oder mehrere Strassen sich kreuzten, wo sie also von allen Seiten gesehen werden konnten, ihr Gebet verrichteten.

b) Schon die Art dieses Gebetes liess den Zweck desselben deutlich erkennen, und der Zweck ist kein anderer, als *ὅπως φανῶσιν* (*in oculos incurro, clarus fio* = erscheinen, sich zeigen) *τοῖς ἀνθρ.* Der Zweck ihres Gebetes ist demnach, das Lob der Frömmigkeit vor den Menschen zu erlangen, ihr Gebet steht in dem Dienste der Eitelkeit und Ruhmredigkeit.

c) Die Folge davon ist: *ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν* vgl. oben zu V. 2. Menschenruhm ist der von ihnen begehrte (und empfangene) Lohn, den Gnadenlohn des andächtigen Gebetes bei Gott, nämlich die Erhörung des Gebetes und die Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott, haben sie nicht mehr zu erwarten.

Diesem heuchlerischen Gebete stellt Jesus V. 6 für seine Jünger (*σὺ δέ*) die Vorschrift der rechten Art des Gebetes gegenüber. Das *ταμεῖον* (oder *ταμιεῖον*), in welches sie zum Gebete sich begeben sollen, hat in der class. Gräcität ausschliesslich die Bedeutung: „Schatzkammer" oder „Vorrathskammer", so im Neuen Testament auch Lc. 12, 24; an den drei anderen Stellen des Neuen Testaments (a. u. St., Mt. 24, 26; Lc. 12, 3) hat dagegen das Wort die specifische Bedeutung abgeworfen und die allgemeine Bedeutung der „verborgenen Kammer" überhaupt angenommen. Die Behauptung Tholucks, dass mit dem *ταμεῖον* das Obergemach עֲלִיָּה = *ὑπερῷον* gemeint sei, welches zur Vorrathskammer, zum Fremdenzimmer, zu religiösen Meditationen und Disputationen (so öfter im Talmud) oder auch zum Gebete, wie häufig in den Act. unter Verweisung auf Faber: Archäologie der Hebr. 1, 442 (vgl. Meyer z. d. St.) gebraucht worden sei, hat im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift keinen Grund. Nur einmal, nämlich 2. Kön. 4, 10. 11 kommt in der angegebenen Bedeutung עֲלִיָּה = *ὑπερῷον* (LXX) vor, dagegen übersetzen die LXX durch *ταμιεῖον* regelmässig

das hebr. חֶדֶר, welches niemals das Obergemach des Hauses bedeutet, sondern immer, der Bedeutung des hebr. Wortes: das Innere entsprechend, entweder Schlafkammer (Richter 16, 9; 2. Sam. 13, 10; 1. Kön. 1, 15; Ex. 8, 3; 2. Kön. 6, 12; Hohel. 1, 4) oder (in der Mehrzahl) verborgene Kammern so v. a. Schlupfwinkel (1. Kön. 20, 30; 22, 25; 2. Kön. 9, 2; 2. Chr. 18, 24; Ps. 105, 30; Jes. 26, 20), oder Weibergemach (Hohel. 3, 4), Schatzkammer (Prov. 24, 4), Todeskammer (Prov. 7, 27), Kammer für Götzenbilder (Hes. 8, 12). So ist *ταμεῖον* auch hier: inneres, verborgenes Gemach des Hauses (vgl. auch Bleek), welches die Bürgschaft des völligen Ungestörtseins des Gebetes gewährt. Diese Bürgschaft wird noch besonders durch das dreimal wiederholte *σου* bemerklich gemacht; wie dein Vater es ist, mit dem du im Gebete zu thun hast, so bete zu ihm in deiner Kammer und schliesse deine Thür zu —, kein Anderer hat dort Etwas zu suchen, vor jeder Störung bist du bewahrt. Die doppelte Massregel, in deine Kammer zu gehen und deine Thür zu verschliessen, hat den Zweck, den V. 5 beschriebenen Zweck des heuchlerischen Gebetes: *ὅπως φανῶσιν τ. ἀνθρ.* unmöglich zu machen, indem sie jede Zeugenschaft der Menschen unmöglich macht; der wahre Zweck des Gebetes ist daher in den vorbereitenden Massregeln schon hinlänglich bezeichnet. Die Massregeln sind demnach symbolischer Natur, sie bezeichnen das Alleinsein des Beters mit seinem Gott, das Freibleiben von jedem Gedanken und jeder Rücksicht auf Menschen. Da nun aber auch die genaueste Anwendung dieser Symbole an und für sich die Andacht und Wahrheit des Gebetes nicht verbürgt, so ist damit auch die Nothwendigkeit jener Massregeln zum wahren Gebete geleugnet, und die Aufforderung Jesu Mt. 18, 19. 20 u. Parall. zum gemeinschaftlichen Gebete, das eigene Thun Jesu Joh. 11 und 17 kann unserer Stelle so wenig widersprechen, dass auch das gemeinschaftliche und öffentliche Gebet im Sinne Jesu ein Gebet in der Kammer bei verschlossenen Thüren ist, wenn nur die Herzen abgezogen sind von Allem um sie her und sich Gotte opfern, mit ihm allein[1]).

---

[1]) Falsche Auslegung bei Calvin ad h. l.: „*Comparative enim loquitur, significans potius quaerendum esse recessum quam appetendam hominum frequentiam, quae nos orantes videat*". — In der Anwendung jedoch richtig, wie Stier a. a. O. S. 191 es ausführt: „In den Schulen beten freilich auch die rechten Beter, und das ist nicht unrecht; aber die da gerne beten in der Versammlung, statt im Kämmerlein, das sind schon die Heuchler. Vollends, wenn auch hier dazu kommt: auf den Gassen — wohin zunächst mit seltenen Ausnahmen das Beten nicht gehört — ja gar: an den Ecken, wo der grösste Zusammenfluss der Gehenden. Da stehen sie, die Argen, welche das heiligste Werk stiller, innerlicher Gemeinschaft mit Gott zu einem Werk des Scheinens vor den

— Die Apposition τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ zu τῷ πατρί σου nimmt Bezug auf Lev. 16, 2; 1. Kön. 8, 12, auf die symbolische verborgene Gegenwart Jehovahs im Dunkel des Allerheiligsten. Nicht an der grossen Heerstrasse der Welt, nicht im zerstreuenden Geräusche der Menschenmenge, sondern in der Verborgenheit wird Gott gefunden, und die Kammer mit ihrer verschlossenen Thür, ja jeglicher Ort, auch die grosse Heerstrasse, wird zum wahren Allerheiligsten, wo Gott wohnt, wenn das Menschenherz in Abgezogenheit von allem Irdischen nur Gott will und Gott sucht[1]).

Die Folge des wahren Gebetes ist: *καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλ. ἐν τῷ κρ. ἀποδ. σοι*, dieselbe Formel wie V. 4, vgl. z. d. St. Die *ἀπόδοσις* Gottes besteht vor Allem in der Erhörung des Gebetes, d. h. darin, dass der Betende, welcher Gott sucht, auch Gott findet und mit dem Leben und Geist aus Gott getränkt wird, wovon die gewöhnlich sogenannte Gebetserhörung die Folge ist. Eben desshalb aber ist die *ἀπόδοσις* Gottes auch eine zukünftige, welche erscheinen wird, wann Christus, unser Leben, sich offenbaren wird und wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit (Col. 3).

b. V. 7. 8.

Προςευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥςπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰςακουσθήσονται. (8) μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

V. 7. *βατταλογήσητε* mit ℵB (D *βλατταλ.*; D* *βλαττολ.*) gegen T. R. (Ausg. v. Lachm. u. Tschdf. 1859) mit KLMUZΔΠ *βαττολ.* — *ἐθνικοί* — B und 1 syr. Vs. lesen *ὑποκριταί.*

V. 8. *ὁ πατὴρ ὑμῶν* — einige Vss. u. Orig. fügen *ὁ οὐράνιος* hinzu: ℵ*B und sah. Vs. lesen *ὁ θεὸς ὁ π. ὑ.*

Leuten machen .... Du sollst dich zwar auch des öffentlichen Gebetes, wo es hingehört, nicht schämen, übrigens aber vornehmlich und gewöhnlich damit in die Einsamkeit gehen, damit Nichts dich störe, hindere, versuche in deiner Andacht und Einkehr". — Ueber die Gefahr des öffentlichen Betens vgl. die beherzigenswerthen Worte von Ph. M. Hahn a. a. O. S. 102 ff.

[1]) Luther a. a. O. S. 172 ff. „Nicht, dass es verboten sei, dass man nicht durfe auf der Gassen oder offentlich beten, denn ein Christ ist an keine Stätte gebunden, und mag wohl uberall beten, es sei auf der Strassen, im Feld oder in der Kirchen .... wiewohl es fein ist, wenn einer beten will, dass er allein sei, da er kann frei und ungehindert sein Gebet zu Gott ausschutten, und Wort und Geberd fuhren, das er fur Leuten nicht thun kann. Denn obwohl das Gebet kann im Herzen ohn alle Wort und Geberd geschehen: doch hilft es dazu, dass der Geist deste mehr erwecket und enzundet wird". — Calvin ad h. l.: *„Summa autem est; sive quis solus, sive coram aliis precetur, hunc tamen affectum induendum esse, quasi abditus in conclave solum Deum haberet testem".* — Besonders vgl. die schöne Ausführung Menkens a. a. O. S. 193 ff.

Einer anderen falschen Weise des Gebetes tritt Jesus entgegen, der heidnischen. Besteht die jüdische (pharisäische) Entweihung des Gebetes (V. 5) darin, dass um der Menschen willen gebetet wird, dass also Menschen an die Stelle Gottes gesetzt werden, so die heidnische darin (V. 7), dass Gott an die Stelle von Menschen gesetzt, dass Gott in der Vorstellung vermenschlicht wird. Daraus entsteht das *βατταλογεῖν* und die *πολυλογία* im Gebet. Beide Wörter sind *ἅπαξ λεγόμ.* im Neuen Testamente; es besteht unter den Erklärern ein Zwiespalt, ob Beide dasselbe, oder Verschiedenes, nämlich *βατταλογεῖν* das oftmalige Wiederholen derselben Gebetsworte, *πολυλογία* das Häufen der Gebetsworte bedeuten.

Βατταλογεῖν[1]), ein auch im Classischen sehr seltenes Wort (häufiger bei Späteren: *βατταρίζειν*), hat seine Ableitung nicht von einem stammelnden libyschen Könige, Namens Battos, auch nicht von einem wortreichen Dichter dieses Namens, wie griechische Glossatoren und Suidas (vgl. Tholuck und Bleek) wollen, sondern ist ein Onomatopoiëticon, wie jetzt auch allgemein angenommen wird. Dass das Wort eine *vox hybrida* sei, zusammengesetzt aus dem hebr. בָּטָא: *effutivit*, und *λογεῖν*, wie ältere Erklärer wollen, ist zwar unwahrscheinlich; allein da auch בָּטָא ein Onomatopoiëticon derselben Bedeutung ist, so mag immerhin der Herr dies Wort gebraucht haben, welches dann von dem Evangelisten nicht unrichtig durch *βατταλογεῖν* wiedergegeben ist. Da nun dies griechische Wort eigentlich stammeln, stottern ist, so würde es, weil der Stotternde dasselbe schnell und oft nach einander zu wiederholen pflegt, hier die Weise des Betens untersagen, nach welcher dieselbe Bitte oft und schnell ausgesprochen wird[1]); dagegen wird die Erklärung griechischer Ausleger, dass damit das Gebet um Ungehöriges und Unwürdiges gemeint sei, abzuweisen sein, weil dies weder in dem Worte liegt, noch mit dem Grundzuge des ganzen Abschnittes stimmt, kraft welches nicht das falsche *quid*, sondern das falsche *quomodo* bekämpft wird. Die Bedeutung von *πολυλογία* ist durch das Wort selbst klar; es ist die Vielwortheit, der Wortreichthum, mit dem Nebenbegriff der Geschwätzigkeit. Als Gegensatz von Beidem dürfen wir in der Vorschrift Jesu nicht auf der einen Seite das Gebot des einmaligen Aussprechens der Bitte, auf der anderen Seite das Gebot, wenige Worte zu machen, erwarten; denn solch ein rein for-

---

[1]) Vgl. Jo. Schaller: „*Βαττολογία ethnica in precibus frequentata*“ in *Thesaurus Novus philol.-theol. edd. Hasaeus et Ikenius* 1732, Pars II, p. 183 ff.

[2]) Schaller l. c. citirt Plautus Poen.: *paucis verbis rem divinam facito, Centies idem dicere est βαττολογεῖν.*

maler Gegensatz würde der äusserlichen Behandlung des Gebetes, welche von Jesu eben abgelehnt wird, nicht widersprechen, und es würde dadurch gerade so wie in dem heidnischen Gebete der Werth des Gebetes nach einem rein äusserlichen Massstabe, nämlich nach der Länge gemessen. Der Gegensatz ist vielmehr ein materialer, ein innerlicher; weil nämlich *οἶδεν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρ. ἔχ. κτλ.*, sollen die Jünger nicht so beten, als ob sie durch ihr Gebet dem Vater ihre Bedürfnisse und Wünsche erst mittheilen und umständlich darlegen müssten, damit Gott es begriffe und ihnen hülfe. Daraus erhellt aber, dass der Gegensatz, welcher in dem den *ἐθνικοῖς* zugeschriebenen Gebete liegt, darin besteht, dass sie so zu Gott beten, wie man einen Menschen bittet, und das involvirt einestheils die umständliche Darlegung der Bedürfnisse und Wünsche (*πολυλογία*), anderntheils die oftmalige Wiederholung der Bitte, wenn das einmalige Aussprechen derselben den gewünschten Erfolg nicht gehabt hat (*βατταλογεῖν*). Beides, *βαττ.* und *πολυλ.*, ist demnach nicht dasselbe (gegen Calvin, Bengel, Meyer); *βατταλ.* hat in der Rede Jesu durchaus seinen Grundbegriff: stottern in der Bedeutung: oft dasselbe wiederholen, bewahrt, und *πολυλ.* ist das allgemeinere Wort, das Geschwätz, welches unter Umständen die *βατταλογία* in sich begreifen kann, hier jedoch wol in unterschiedener Bedeutung steht, — wie Calvin ad h. l. gleichwol richtig bemerkt: *„Nam βαττολογία supervacua est et putida repetitio; πολυλογία autem inanis garrulitas“.*

Indem Jesus aber den Gegensatz von *βατταλ.* und *πολυλ.* nicht äusserlich, sondern innerlich fasst und ihn auf den tiefsten Grund zurückführt, will er dadurch keineswegs weder das lang andauernde Gebet (vgl. seine eigene Praxis Lc. 6, 12), noch auch das oft wiederholte Gebet (vgl. sein eigenes Wort Lc. 18, 1 ff.) untersagen (vgl. unten zu 6, 9), wenn das Eine und das Andere nur nicht in dem Sinne geschieht, als ob Gott dadurch erst erfahren müsste, was wir bedürfen und wünschen, und zur Bereitwilligkeit zu helfen bewogen werden müsste (*Deum fatigare*). Dass aber unter den Christen sowol nach der einen als nach der anderen Seite hin vielfach gefehlt wird, ist nur zu wahr; „gerade derjenige Missbrauch des Gebetes also,“ sagt Tholuck, „den Christus hier vorzugsweise vor Augen hat, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und gerade dasjenige Gebet, welches er der Battalogie entgegensetzt, ist im Dienste derselben am Oeftesten gemissbraucht worden. Hundert und fünfzig Mal (oder fünfzig oder drei und sechszig Mal) wird das Ave Maria, und fünfzehn (oder sieben oder fünf Mal) das

Vaterunser (*patriloquia*, wie man es nannte) nach dem Rosenkranze hergebetet“.

Sowol das βατταλογεῖν als die πολυλογία wird den ἐθνικοῖς zugeschrieben, und in 1. Kön. 18, 26, wo die Baalspriester vom Morgen bis an den Mittag rufen: „Baal, erhöre uns“, wie in Act. 19, 34, wo das Volk zu Ephesus zwei Stunden lang schrie: „Gross ist die Diana der Epheser“, haben wir biblische Beispiele davon. Rosenmüller (das alte und neue Morgenland, Band V. S. 38), welcher auch jene Beispiele nennt, führt zur Illustration den religiösen Gebrauch der Hindus an, welche den Namen einer Gottheit mehrere hundert Male wiederholen; manche Bettelmönche derselben setzen das ununterbrochen Tag und Nacht, Jahr für Jahr fort, die Unterbrechungen des Essens, Schlafens, Badens u. dergl. ausgenommen; M. Lüttke („Aegyptens neue Zeit“ 1873) berichtet von dem Sikr im Islam, „einem gemeinsamen Beten des kurzen Glaubensbekenntnisses unter immer gesteigerten Bewegungen des Kopfes und Oberleibes nach dem zunehmend rascheren Tempo der Handpauke. Das treibt man, bis dem schweisstriefenden, stöhnenden Beter die Kraft versagt und er besinnungslos niedersinkt“ (Evang.-Miss.-Mag. 1873. S. 386 ff.); und Tholuck weist auf den Gebrauch der Griechen hin, von ihren dreissigtausend Göttern (nach der Zählung des Hesiod op. et dies V. 250) einen ganzen Chorus anzurufen und in feierlichem Gebete die vielen Beinamen der Götter unverkürzt aufzuzählen. Lightfoot ad h. l. führt an, wie dieses heidnisehe Gebetsunwesen in dem reichlichen Gebrauch synonymer Redeweisen in den älteren und neueren jüdischen Liturgien sich wiederfinde, und citirt das Axiom in Hieros. Taanith fol. 67, 3: *omnis multiplicans orationem auditur*, womit auch durchaus das oben zu V. 5 Bemerkte über die Gebete Schema und Schemone Esre in Einklang steht; — vgl. auch Tholuck[1]), welcher übrigens nicht verschweigt, dass die Zahl der Belege, wo inhaltsvolle Kürze (wie Pred. 5, 1; Sir. 7, 14) empfohlen wird, grösser sei, als die der entgegengesetzt lautenden.

Das Verbot Jesu an seine Jünger, den ἐθνικοῖς nicht zu gleichen (im βαττ. und in der Meinung, durch πολυλ. Erhörung sich zu verschaffen), wird begründet (γάρ) durch den Satz: *οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμ., ὧν χρ. ἔχ. πρὸ τοῦ ὑμ. αἰτ. αὐτόν.*

---

[1]) Dahin gehört auch Luthers Bemerkung in „Auslegung des Vater Unsers für einfältige Layen“ 1518 a. a. O. Bd. 21, S. 165: „Also sein Ketzer gewesen, die hiessen Euchiter, das ist, Beter, die wollten das Wort Christi halten und beten (das ist, sie plapperten mit dem Mund) Tag und Nacht, und thäten sunst nichts, und sahen nit an ihr Thorheit, dann wenn sie assen, trunken oder schliefen, das Gebet unterlassen mussten“.

Schon die Wahl der Ausdrücke, der feierliche, jede niedrige Vorstellungsweise von Gott von vornherein zurückweisende Tenor des Wortes — *oramus ergo, non ut doceamus Patrem, sed colamus*, sagt Bengel ad h. l. treffend — giebt der Rede Jesu eine eigenthümliche Weihe und Würde. Der Gott, zu dem sie beten, ist *ὁ πατὴρ ὑμῶν*, und der Begriff des *ὁ πατὴρ ὑμῶν*, der Weg, auf welchen er es ihnen geworden ist, giebt ihnen Beweis genug, dass er weiss, was sie bedürfen, ehe sie ihn bitten. Aus dieser Wahrheit aber folgt, dass jede Meinung bei Gott fern zu halten ist, als ob er durch euer Gebet erst eure Bedürfnisse erfahren, und durch euer *βαττολ.* zur Erhörung bewogen werden müsste. Dass euer Vater eure Bedürfnisse weiss, überhebt euch der Sorge, sie ihm darlegen zu müssen; dass es euer Vater ist, der sie weiss, giebt euch die Gewissheit, dass er euch liebt und zur rechten Hülfe von vornherein bereit ist. Zur subjectiven Bedingung aber, die gerade Noth seiende oder gewünschte Hülfe von Gott zu empfangen, gehört nach der Schrift das Gebet, wodurch die Gemeinschaft der Seele mit Gott nicht nur ausgedrückt, sondern aufs Neue vollzogen, und zwar in Beziehung auf den bestimmten Gegenstand, um welchen wir bitten, in Demuth und Vertrauen vollzogen wird[1].

Somit wird weder das Gebet um einen einzelnen Gegenstand verboten, noch die Erhörbarkeit solches Gebetes geleugnet; Beides wird nur nicht ausdrücklich hervorgehoben, und kann es nicht werden, weil der Gegensatz gegen das heidnische Gebet nicht darauf führt.

---

[1]) Luther a. a. O. S. 179: „Darumb heisset ers freilich nicht, dass wir ihn mit unserm Beten solches sollen lehren, was er geben soll: sondern darumb, dass wirs erkennen und bekennen, was er uns fur Güter gibt, und noch viel mehr geben will und kann; also, dass wir durch unser Gebet mehr uns selbs unterrichten, denn ihn. Denn damit werde ich umbgekehrt, dass ich nicht hingehe wie die Gottlosen, die Solches nicht erkennen noch dafur danken; und wird also mein Herz zu ihm gekehrt und erwecket, dass ich ihn lobe und danke, und in Nothen zu ihm Zuflucht habe, und Hulfe von ihm gewarte; und dient Alles dazu, dass ich ihn je länger je mehr lerne erkennen, was er fur ein Gott ist; und weil ich bei ihm suche und anklopfe, so hat er auch Lust deste mehr und reichlicher zu geben". — Menken a. a. O. S. 195: „Das Gebet .... soll geschehen um des Rechts willen, oder weil der Mensch den Glauben an Gott erst durch das Gebet in das Leben einführt, erst durch das Gebet in der That selbst ein Verhältniss mit dem lebendigen Gott anerkennt, durch das Gebet erst Religion, Wohlverhalten gegen Gott in Demuth, Vertrauen und Dank beweiset. Wenn Gott, der alles weiss, was wir bedürfen, uns das alles ohne Gebet gäbe, wenn also Glaube und Gebet als unnöthig aufgehoben wären, so wäre alles Verhältniss mit dem Unsichtbaren aufgehoben, aller Wandel mit und vor ihm, alles Vertrauen, aller Dank, — vernichtet alle Religion und alles Wohlverhalten gegen Gott".

c. V. 9—15.

1. V. 9—13.

Οὕτως οὖν προςεύχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· (10) ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· (11) τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· (12) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· (13) καὶ μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Das Gebet des Herrn, oder nach den Anfangsworten das Vater Unser oder Unser Vater genannt, steht nach Mt. in nahem Zusammenhange mit der von Jesu abgewiesenen Art des heidnischen Gebetes, des *βατταλογεῖν* und der *πολυλογία*. Die Anknüpfung durch *οὕτως οὖν*, welches die folgende Erläuterung des aufgestellten Satzes einleitet (Winer: Gr. S. 394), weist vor Allem in Verbindung mit dem auch durch seine Stellung vollbetonten *ὑμεῖς* auf den Gegensatz, in welchem das Gebet der Jünger Jesu zu dem heidnischen Gebete steht (so auch Tholuck). Da aber das Wesen des heidnischen Gebetes (*βατταλογεῖν* und *πολυλογία* vgl. z. d. St.) nicht in der Länge des Gebetes an sich besteht, auch nicht darin, dass der Inhalt ihrer Gebete nicht bedeutend ist, sondern darin, dass sie dass Mass der äusseren Länge zum Massstabe des Werthes des Gebetes machen und die oftmalige Wieder-

---

V. 10: *ἐλθάτω* — so ℵDE²GΔ, gegen T. R., dem Lachm. folgt mit BE*KLMSUZΔΠ: *ἐλθέτω*. — *ἐπὶ γῆς* so ℵBZΔ Clem. Orig. Chrys. gegen T. R. mit DEGKLMSUΔΠ Orig., Const., Eus., Chr., Max. *ἐπὶ τῆς γῆς*.

V. 12. *ἀφήκαμεν* mit ℵ*BZ, mehreren Min., Codd. der Vulg., Orig., Nyss., Bas. — *ἀφίομεν* lesen DELΔΠ**. — *ἀφίεμεν* lesen T. R. ℵᶜGKMSUΠ* Vulg., 2 syr., goth., arm., äth. Vs., Orig., Const., Chrys., Cypr.

V. 13. T. R. hat den Zusatz *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν* mit EGKLMSUΔΠ, mehreren Vs., Const. und Chr. al. Op. —, während der Zusatz fehlt in ℵBCZ, mehreren Min., den Scholien vieler Codd., den meisten Codd. der It., der Vulg., engl., fr., kopt., arab., pers. Vs., Orig., Nyss., Caes., Cypr., Tert. — Jetzt wohl allgemein als späterer liturgischer Zusatz anerkannt; gegen den heftigen Eifer Stiers, a. a. O. S. 221 ff., vergleiche das fromme und nüchterne Wort Bengels in s. Ausg. des *Nov. Test. graecum cum apparatu subiuncto criseos* u. s. w. 1734: „*Liberum saltem est, privatim vel Matthaei receptam vel Lucae lectionem in orando sequi: quin etiam publice, in choro coenobiorum Wirtembergicorum, et alibi hodienum praetermitti solita est clausula. Cavendum vero, ne idiotae intempestivis de hac clausula sermonibus perturbentur. Hac quoque in re et veritati et paci inserviendum est*" (§ 10 p. 467); Menken a. a. O. S. 201 erklärt sich mit Bengel ganz einverstanden.

holung derselben Bitten zur Bürgschaft der Erhörung, so kann im Gegensatz der specifische Charakter des Gebetes des Herrn weder darin bestehen, dass es das Muster inhaltsreicher Kürze (so Tholuck und Kamphausen: „Das Gebet des Herrn" 1866 S. 15[1])), noch darin, dass es das Beispiel bedeutenden Inhaltes sei. Das Erstere desshalb nicht, weil dann der heidnische Massstab der äusseren Länge, nur in umgekehrter Anwendung, beibehalten wäre; Kamphausen a. a. O. trifft daher nicht das Richtige, dass die kürzere Form des Herrngebetes bei Lc. (c. 11) unstreitig einen noch treffenderen Gegensatz gegen die Battalogie bilde, als die längere Form bei Mt.; auch Tholuck fühlt das, wenn er bemerkt, dass die Kürze hier nur den Gegensatz zur inhalt- und gedankenlosen Länge bilde, und dass auch den langen Gebeten die Sanction ertheilt sei, wenn sich mit objectivem Inhalt der subjective Affect verbinde (mit Berufung auf Augustin ad Probam ep. 131). Das Zweite nicht, weil weder Gedankenarmuth noch Gedankenreichthum, noch überhaupt der intellectuelle Massstab beim Gebete der Massstab des Werthes sein kann. Nicht leugnen wir weder dass das Gebet des Herrn kurz, noch dass es reich an bedeutendem Inhalt sei, aber das wird geleugnet, dass darin das Specifische, die Hoheit, das Mustergültige des Herrngebetes bestehe. Da ferner in der abgewiesenen Art des heidnischen Gebetes nicht der Inhalt desselben, das Ungehörige und Unwürdige, verurtheilt ist, sondern die Gott vermenschlichende Denkweise, welche in dem *βαττα λ.* und in der *πολυλ.* sich ausspricht, so kann das Herrngebet auch nicht den Zweck haben, das auszusprechen, was gehörig und würdig sei, den Inhalt des Gebetes auszumachen, woraus folgen würde, dass alle anderen Gebetsgedanken, wenn sie sich nicht auf die im Gebete des Herrn enthaltenen zurückführen lassen, als ungehörig und unwürdig zu bezeichnen wären (so Augustin bei Tholuck[2]).

---

[1]) So auch Luther: Auslegung des Vater Unsers für einfältige Layen 1518, a. a. O. Bd. 21, S. 160: „Die Weis ist, dass man wenig Wort mache, aber viel und tiefe Meinung oder Sinn. Je weniger Wort, je besser Gebet: je mehr Wort, je ärger Gebet. Wenig Wort und viel Meinung, ist christenlich; viel Wort und wenig Meinung, ist heidnisch".

[2]) Das behaupteten die Juden von ihrem heiligen Gebete *Schemone Esre* (vgl. Vitringa l. c. p. 1031 ff). — Dem Augustinus folgt übrigens auch Luther: Auslegung u. s. w. 1518, Bd. 21, S. 162: „nit, dass alle andre Gebet bös seiend, die diese Wort nit haben .... sundern, dass alle andere Gebet verdächtig sein söllen, die nit dieses Gebetes Inhalt und Meinung zuvor haben, oder begreifen". So auch Calvin ad h. l.; besonders deutlich *Inst. chr. rel.* III, 20 § 48: „*Atque adeo numeris omnibus absoluta est haec oratio, ut quicquid illi extraneum alienumque additur, quod ad eam referri non possit, impium sit et indi-*

Noch weiter liegt von der Wahrheit ab die Meinung, Jesus habe das Gebet seiner Jünger überhaupt auf die Worte dieses Gebetes beschränken wollen (so die Bogomilen; ähnlich die Ausleger der anglikanischen Kirche im Gegensatz gegen die auf den ausschliesslichen Gebrauch des freien Gebetes dringenden Puritaner vgl. Tholuck). Dagegen spricht auch der Gebrauch des Wortes οὕτως, welches im Neuen Testament fast ausnahmslos dann bei λαλεῖν, λέγειν, γράφειν u. s. w. steht, wenn nicht die buchstäbliche Genauigkeit, sondern der Sinn und Geist hervorgehoben werden soll, in welchem Etwas gesagt oder geschrieben ist (vgl. Mt. 5, 19; Mc. 2, 7 vgl. V. 8; 15, 39; Lc. 19, 31; 24, 46; Joh. 7, 46 u. s. w.). Der Sinn und Geist, in welchem von den Jüngern Jesu gebetet werden soll, nicht nur zu Zeiten, sondern immer und überall, wo und wann sie beten, wird sich, wenn sie nämlich als Jünger Jesu beten, den Ausdruck geben, welcher im Herrngebete vorliegt (so schon Grotius bei Meyer); und dieser Sinn und Geist ist im schärfsten Gegensatz gegen alles heidnische Gebet dieser: dass sie als Kinder Gottes vor ihrem Vater im Himmel stehen, dass die Ehre Gottes in der Heiligung seines Namens u. s. w. ihnen über Alles geht, dass sie für die Gegenwart ihre irdischen Bedürfnisse auf die Bitte um den ἄρτος ἐπιούσιος beschränken und für Vergangenheit und Zukunft ihr Seelenheil im Auge haben, m. a. W. dass sie in ihrem Gebete als Gottes Kinder ihren Vater im Himmel göttlich ehren sollen. Weil nun dies Gebet den Jüngern Jesu als solchen (ὑμεῖς) gegeben ist, so setzt es voraus, dass der, welcher es beten (nicht nur betend sprechen) kann als sein Gebet, ein Jünger Jesu bereits geworden ist; und weil es allen Jüngern Jesu gegeben ist, und somit kein Jünger Jesu in seinem Erdenleben jemals auf einen Punkt gelangen wird, wo er über den Sinn und Geist dieses Gebetes wird hinausgewachsen sein, so charakterisirt sich das Gebet des Herrn nicht nur als den betenden Ausdruck der werdenden Jüngergesinnung, sondern auch als den Typus derselben, und zu allen Zeiten und Orten werden die Jünger Jesu an diesem Gebete zu lernen haben, damit es völlig ihr Gebet werde. Jesus selbst lehrt sie dies Gebet, und da es nicht denkbar ist, dass der Herr auch lehrend Gebetesworte spricht, ohne selbst zu beten, so haben wir dies Gebet als Jesu eigenes Gebet anzusehen, in welchem sein Sinn und Geist sich

---

gnum, quod a Deo probetur" etc. etc. Ebenso, nur noch viel überschwänglicher, Stier a. a. O. S. 194 ff. Auf S. 216 fügt er der Behauptung, dass alle vor Gott statthaften Bitten in dem V-U. eingeschlossen seien, die andere hinzu, dass jede einzelne Bitte des V-U. gewissermassen alle übrigen in sich einschliesse.

auf das Treueste abspiegelt; da er es aber wiederum die Jünger lehrt und auch selbst für sich nicht die fünfte Bitte zu beten bedarf, so betet er dies Gebet aus den Herzen der Seinen heraus, und es wird völlig ihr Gebet dann sein, wenn Jesu Sinn und Geist ihr Sinn und Geist wird geworden sein[1]). Daher ist denn durchaus gerechtfertigt, dass von vielen Auslegern das Gebet des Herrn mit dem Gebet im Namen Jesu in der Art verbunden wird, dass derjenige, welcher das Gebet des Herrn wahrhaft betet, auch gewiss sein darf, dass er im Namen Jesu bete — *ponitur hoc loco fundamentum orandi in nomine Christi* Joh. 16, 23, sagt Bengel ad h. l.

Die Anrede: πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Die lutherische Bibelübersetzung giebt die Worte durch: „Unser Vater in dem Himmel“, während in den lutherischen Katechismen wie in den lutherischen Liturgien die Uebersetzung Geltung hat: „Vater unser, der du bist im Himmel“; dagegen hat der heidelberger Katechismus, woran sich die Praxis der reformirten Kirche anschliesst, „Unser Vater, der du bist in Himmeln“ (siehe Wolters: der heidelb. Katech. S. 77). Es ist übrigens (von Mönckeberg) nachgewiesen, dass norddeutsche lutherische Katechismen im Reformationszeitalter sowol „Unser Vater“, als hernach: „erlöse uns von dem Bösen“ haben, während z. B. die berner Liturgie noch bis ins 17. Jahrhundert die Wortfolge „Vater Unser“ beibehielt (vgl. Kamphausen a. a. O. S. 30 ff.). Diese Wortfolge ist

---

1) Calvin ad h. l.: *„Ita nemo rite orabit nisi cuius os et cor moderabitur coelestis Magister“.* — Luther i. J. 1533, a. a. O. Bd. 5, S. 185: „wie wir denn erfahren, wenn wir nicht mehr thun, denn die zehen Gebote, oder das Vater Unser über eine Stunde wieder vor uns nehmen, so findet sich allweg eine neue Frucht, dass man etwas merket und lernet, welches man vor nicht gewusst hat .... Darum soll kein Christ sich so gelehrt lassen dünken, dass er sagen wollte, er könnte das Vater Unser und die zehen Gebote vor wohl“ u. s. w. — Innerlicher und tiefer Bd. 11, S. 213 ff: „Darum, ob ich wohl fühle und erfahre, dass ich, leider, nicht kann mit ganzem Herzen Vater Unser sagen, wie es denn kein Mensch auf Erden völliglich sagen kann (sonst wären wir bereits gar selig), so will ich doch versuchen und anfahen, als ein Kindlein an seinem Zitzlein zu nüseln .... sondern täglich lernen daran buchstaben, bis dass ich solch Vater Unser .... lerne nachsprechen, ich mache es so gut oder böse als ich kann, Gott gebe es sei gestammelt und gestattert oder gelallet, dass ichs nur etwa zuwege bringe“. — Ernster in der Auslegung des 14. 15. und 16. Capitels St. Johannis 1538, Bd. 50, S. 115: „Nu sollt doch wohl hie ein wenig roth werden, wer da ein Christen sein will, und sich für ihm selbs schämen, dass er diese Wort gehöret, nnd doch nie von Herzen gebett hat .... Was wollen wir doch sagen für Gottes Gericht oder gegen unserm eigen Gewissen, wenn wir gefragt werden: Hast du auch jemals ernstlich und mit ungezweifeltem Herzen gebetet, vor dem himmlischen Vater, dass sein Name geheiligt werde u. s. w.?“

jedoch weder ein Latinismus noch ein Gräcismus, wofür sie oft bis in die neueste Zeit (auch noch von Bleek) ausgegeben wird, sondern echt deutsch. Während nämlich im Gothischen das *pron. poss.* dem Substantiv regelmässig nachgesetzt wird (*atta unsar*), wird diese Wortfolge oft auch im Althochdeutschen (*fatar unsar*) und im Mittelhochdeutschen (z. B. im Nibelungenliede: der bruoder sîn) angewendet, und erst im Neuhochdeutschen findet sie sich nur in dichterischer Sprache (vgl. z. B. das Lied von Schalling: „Herzlich lieb hab ich“ Str. 3: „Ach, Herr, lass doch die Engel dein am letzten End die Seele mein in Abrahams Schoss tragen!“) wesshalb denn auch Luther in seiner Bibelübersetzung dieselbe niemals anwendet (vgl. Kamphausen a. a. O.). Das Unser an zweiter Stelle ist demnach nicht *gen. pron. pers.*, sondern *nom. pron. poss.* Was die Uebersetzung: „in dem Himmel“ (über „in [den] Himmeln“ siehe unten) betrifft, so ist anzuerkennen, dass die Uebersetzung der Vulg. *qui est in coelis* und der reformatorischen Katechismen: „der du bist in d. H.“ dem griechischen Texte: ὁ ἐν τ. οὐϱ. mehr entsprechend ist.

Dieselbe vollständige Bezeichnung Gottes, welche der Herr in der Anrede seines Gebetes lehrt, findet sich auch bei späteren Juden; zwar als Anrede Gottes kommt sie (nach Lightfoot l. c. p. 299) erst vor bei Maimonides in Teph.: „*pater noster, qui es in coelis, sic nobiscum agas, sicut promisisti per Prophetas*; dagegen als Bezeichnung Gottes bereits in Sotah c. 9 hal. 15: *Quemnam habemus cui invitamur? super Patrem nostrum, qui est in coelis*; ebenso Joma cap. 8. hal. 9: *benedicti vos, o Israelitae, quis vos purificat? Pater noster, qui est in coelis*; und Hieros. Maaseroth fol. 50, 3: *Patri vestro, qui est in coelis, non dedistis, sed mihi Sacerdoti.*

Darauf wird wol, wie Kamphausen a. a. O. S. 25 Anm. sagt, die Behauptung Tholucks, dass die Anrede „himmlischer Vater“ den jüdischen Gebeten um die Zeit Christi eigen gewesen sei, zu reduciren sein. Dagegen findet sich allerdings die Anrede: „Unser Vater“ bereits in der fünften und sechsten Beracha des Schemone Esre: „*Reduc nos, Pater noster, ad Legem tuam ..... Propitius esto nobis, Pater noster, quoniam peccavimus*“ (nach Vitringas Uebersetzung in de Syn. vet. p. 1034 vgl. auch Schürer a. a. O. S. 496 ff.) — nach dem Vorgange von Ex. 4, 22; Deut. 32, 6; Jes. 63, 16; 64, 8 (vgl. Lightfoot ad h. l.).

Aus diesen Stellen des Alten Testamentes ist ersichtlich dass auch das Alte Testament schon den Vaternamen Gottes kennt; aber weit entfernt, denselben in heidnischer Weise als Bezeichnung eines Natur- und Machtverhältnisses (wie das homerische Ζεὺς πατὴϱ ἀνδϱῶν τε ϑεῶν τε) zu gebrauchen

(vgl. Tholuck), verwendet es denselben lediglich in heilsgeschichtlichem Sinne; desshalb wird auch Gotte der Vatername nur in Beziehung auf Israel, nicht in Beziehung auf die heidnischen Völker beigelegt[1]. Gegen Kamphausen a. a. O. S. 23, welcher in Ex. 4, 22 und Jer. 3, 19 deutliche Spuren sieht, dass die übrigen Völker als von Gott geschaffen unter den weiteren Begriff der Gottessohnschaft fallen, ist zu bemerken, dass die Kategorie des Erschaffenseins zu weit ist für Gottes Vaternamen; alle anderen Creaturen stehen ja in dieser Hinsicht in demselben Verhältniss zu Gott als Geschöpfe zum Schöpfer wie die Menschen und würden daher dasselbe Anrecht wie diese an den Vaternamen Gottes haben. Die Bezeichnung Israels, des jüngsten aller Völker, Ex. 4: Gottes erstgeborner Sohn, lässt es mehr als zweifelhaft erscheinen, ob damit bezeichnet werden solle, dass die anderen, weit älteren Völker, Gottes nachgeborene Söhne bereits seien, oder ob nicht vielmehr darin die alte durch das ganze Alte Testament stets erneuerte Verheissung zum Ausdruck komme, dass die anderen Völker in dasselbe heilsgeschichtliche Verhältniss zu Gott treten werden, aber als nachgeborene Söhne, in welchem Israel als erstgeborener Sohn Gottes bereits steht (vgl. Gen. 12, 3; bes. Jes. 2, 2 ff.; Micha 4, 1 ff.; Jerem. 3, 17 u. a. St.[2]). Die Stelle Jerem. 3, 19 aber, auch wenn man mit Kamphausen übersetzt: „ich dachte, wie ich dich ausstatten wollte unter meinen Kindern," und wenn man unter „meinen Kindern" Israel und die anderen Völker (Heiden) verstehen wollte, kann doch nur im Zusammenhange mit V. 17, also von der Zeit verstanden werden, wo „alle Völker sich versammeln werden zum Namen Jehovahs gen Jerusalem und nicht mehr nachgehen werden der Härtigkeit ihres bösen Herzens," wo demnach die anderen Völker schon „Kinder Gottes" werden geworden sein. Allein wir ziehen mit v. Ae., Hitzig und Nägelsbach (vgl. dessen „Der Prophet Jeremia" 1868 z. d. St.) die Uebersetzung vor: „und ich hab's geredet: wie will ich dich in die Kinder setzen," d. h. ausstatten mit reichem Kindersegen (vgl. שִׁית בְּיֵשַׁע = *in salute ponere* Ps. 12, 6); und bei dieser Uebersetzung verschwindet auch jeder Schein der Begründung für jene Behauptung durch diese Stelle. Uebrigens ist Gott den Heiden gegenüber auch mehr als ihr Schöpfer und Erhalter; er ist auch der Heiden Heiland, welcher über sie Heilsgedanken

---

[1]) Vgl. G. F. Oehler a. a. O. § 82.

[2]) So auch G. F. Oehler a. a. O., obgleich derselbe zunächst den Ausdruck erklärt durch den Gegensatz gegen den Erstgeborenen Pharaos: Israel ist für Jehovah dasselbe, was für Pharao sein Erstgeborener.

hat und sie in der messianischen Zukunft berufen wird durch Vermittelung Israels zu seiner Kindschaft und Gemeinschaft; somit könnten die Heidenvölker im Alten Testament (wie etwa Joh. 11, 52) proleptischer Weise Söhne oder Kinder Gottes genannt werden; aber es ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Heiligen Schrift, dass sie dieselben nicht so nennt, aus dem Grunde nicht, weil sie eifersüchtig darüber wacht, den Unterschied der Stellung Israels und der Heidenvölker zu Gott nicht zu einem graduellen Unterschied verflachen zu lassen, sondern ihn in seiner vollen principiellen Schärfe überall aufrecht zu halten. Israels Vater ist Gott, weil er durch seine Erwählung Israel zu seinem Volke und Eigenthum gemacht, es durch seine Heilsoffenbarung zum Heilsvolke gezeugt hat; die heilsgeschichtliche Bedeutung des Vaternamens Gottes hat ausschliessliche Geltung im Alten Testament, sowol wenn Israel auf die Vaterschaft Gottes (Deut. 32, 6 [„ist er nicht dein Vater, der dich (sich) geeignet hat?"]; Jes. 63, 16; 64, 7; Jerem. 31, 9; Mal. 1, 6; 2, 10; Jerem. 3, 4. 19), als auch wenn Israel auf sein Kindesverhältniss zu Gott hingewiesen wird (Ex. 4, 22; Deut. 14, 1 ff.; 32, 19; Jes. 1, 2; Jerem. 31, 20; Hos. 1, 10; 11, 1 u. s. w.). Es ist ja allerdings mit Kamphausen und Hengstenberg zuzugeben, dass das specielle Vaterschaftsverhältniss sich auf dem Grunde des allgemeinen erhebe und dieses zur Voraussetzung habe, aber dies nur in dem Sinne, dass die Erwählung Israels zum heiligen Volke Gottes dem Gottesgedanken, dass die Welt das Heil Gottes schauen soll, dienstbar ist, dass also nur desshalb Israel zum „Sohne Gottes" bereitet ist, weil alle Völker durch Israel Söhne Gottes werden sollen.

Aber nur als Volk in seiner Gesamtheit ist Israel der Sohn Gottes, und jede individuelle Bezeichnung des einzelnen Israeliten als Kindes Gottes zu Gott als seinem Vater hat innerhalb des Alten Testamentes keine Stelle; die Vergleichung des göttlichen Erbarmens über die, welche ihn fürchten, mit dem Erbarmen eines Vaters über seine Kinder, wie Ps. 103, 13, widerspricht dem natürlich nicht. Wol kommt auch in Gebeten, die im Namen des Volkes ausgesprochen werden, die Anrufung Gottes als Vaters vor (Jes. 63, 16; 64, 7), aber — dahin ist die dies leugnende Bemerkung Kamphausens a. a. O. S. 23 zu modificiren — niemals als Gebetsanrufung des Einzelnen[1]). Eine eigenthümliche Bewandtniss hat es in dieser Beziehung jedoch mit dem Könige in Israel, welcher in seiner

[1]) Auch Hiob 34, 36 macht keine Ausnahme; das Wort אָבִי wird entweder mit Umbreit und Schlottmann = אָבָא d. h. mein Wunsch

Mittlerstellung als Stellvertreter Gottes in Gottes Volk und als Stellvertreter Israels vor Gott in einem specifischen und innigen Gemeinschaftsverhältniss zu Gott steht; Jehovah ist sein Vater, und er Israels Sohn, die Gottessohnschaft Israels concentrirt sich in ihm. „Gott ist dem Könige zunächst in so fern Vater, als er ihm seine besondere väterliche Liebe und Fürsorge zuwendet, ihn als eine geheiligte unantastbare Person (1. Sam. 24, 7. 11; 26, 9 ff.; 2. Sam. 1, 14) in seine Obhut nimmt und alle erziehende Sorgfalt eines Vaters auf ihn wendet, während der König als Sohn Jehovahs auf seinen Gott als den Fels seines Heils zuversichtlich vertraut, aber auch zu kindlichem Gehorsam verbunden ist (2. Sam. 7, 14; 1. Chr. 22, 10 ff.; 28, 6; Ps. 89, 27 ff.). Lässt der König es an solchem Gehorsam fehlen (1. Kön. 9, 4 ff.; 1. Chr. 28, 7), so züchtigt ihn Gott, aber er verwirft ihn und sein Haus nicht. Wie er um Abrahams willen über Israel nie ein Vernichtungsgericht ergehen lässt, sondern ihm immer wieder seine Gnade beweiset, so lässt er um Davids willen seine Gnade nicht von dem Könige weichen und sein Haus nicht untergehen (2. Sam. 7, 14 ff.; Ps. 89, 29). Wie aber das Vaterverhältniss Gottes zu Israel auch das in sich schliesst, dass er Israel, als sein Schöpfer und Bildner (Deut. 32, 6; Jes. 43, 1. 15; 45, 11), zu dem gemacht hat, was es ist, zu einem selbstständigen Volke und zum Volke Gottes, so liegt in der Bezeichnung Gottes als Vater des theokratischen Königs auch das, dass sein Königthum von Gott stammt und auf einer Uebertragung der eigenen königlichen Gewalt Gottes an ihn beruht (Ps. 2, 7)“ (Riehm: „Zur Charakteristik der messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung“ Theol. Stud. und Krit. 1865; S. 63 ff.). Schon aus diesem Sohnesverhältniss des theokratischen Königs zu Jehovah, wie aus seinem Verhältniss zu Jehovah überhaupt, nach welchem er der sichtbare Repräsentant des unsichtbaren Gottkönigs und der Mittler ist, durch welchen Jehovah seinem Volke Hülfe, Heil und Segen spendet, geht hervor, dass die Idee des theokratischen Königs wesentlich eine messianische Idee ist, und es ist vorzugsweise die Erfüllung dieser alttestamentlichen Weissagung, welche sowol in der Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“, wie in der Bezeichnung seiner Jünger als „Kinder Gottes“ in den Evangelien vorliegt. Jene Bezeichnung stellt Jesum als den wahrhaftigen König des ewigen Reiches Gottes, diese seine Jünger als das wahre Volk

---

ist, ich wünsche, oder mit Ewald, Delitzsch, Dillmann, Zöckler (vgl. dessen: „Das Buch Job“ 1872 z. d. St.) als Wunschpartikel = „o möchte doch“ zu nehmen sein.

Gottes, als die Reichsgenossen hin (bes. Lc. 12, 32; Mt. 10, 20; 13, 43; Joh. 20, 17). Wie daher im Alten Testamente nur Israel in seiner Gesamtheit der „Sohn Gottes“ oder die „Kinder Gottes“ war, so ist es in den Evangelien vorzugsweise die Gesamtheit der Jünger Jesu, welchen Gott als ihr Vater von Jesu verkündet wird; und wie im Alten Testamente der theokratische König in höherem Sinne als Israel, er persönlich, der Sohn Gottes war, so unterscheidet Jesus durchgängig *ὁ πατὴρ ὑμῶν* und *ὁ πατήρ μου* und niemals fasst er sich und seine Jünger in dem Ausdruck *ὁ πατὴρ ἡμῶν* zusammen (vgl. oben zu 5, 16). Eine Art von Vermittelung übrigens zwischen *ὁ πατήρ μου* und *ὁ πατὴρ ὑμῶν* liegt in dem absolut gebrauchten *ὁ πατήρ* sowol bei den Synoptikern (vgl. Mt. 11, 25—27; 28, 19; Mc. 13, 22; Lc. 9, 26 u. a. St.), als auch besonders bei Johannes (vgl. 1, 14. 18; 13, 1; 3, 35; 5, 19—23 u. s. w.), wo es oft = *ὁ πατήρ μου* ist, oft aber auch das Verhältniss Gottes zu den Jüngern einschliesst: was Gott für Jesus ist, ist er in Jesu und um Jesu willen auch für seine Jünger (vgl. auch Cremer a. a. O. s. v. *πατήρ*). Wie im Alten Testament der König der Sohn Gottes *κατ' ἐξ.* war, so ist Jesus der Sohn Gottes *κατ' ἐξ.*, und in dieser Beziehung sind die Ausdrücke *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* (Joh. 1, 50), *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ Δαυίδ* Synonyma. Allein eben die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung von dem theokratischen Könige in Jesus weist darüber hinaus, dass Jesus als Sohn Gottes das war, was die Könige Israels sein sollten, aber nicht waren; damit er es sein könnte, der Repräsentant des ewigen Gottes, der Mittler alles Heiles, aller Hülfe, alles Segens für das neue Gottesvolk, er allein für das Gottesvolk aller Zeiten, muss seine Sohnschaft tieferen, sie muss ewigen Grund haben; der Sohn Gottes als der wahre theokratische König der Weissagung kann er nur sein als der, in welchem der ewige Logos Fleisch geworden ist und der in der Kraft des unauflöslichen Lebens regiert zur Rechten Gottes[1]). Hiermit hängt ein weiterer wesentlicher Unterschied zusammen: im Alten Testamente ist das Volk Gottes als Sohn Gottes das logische und geschichtliche *prius*, der König Israels als Sohn Gottes das logische und geschichtliche *posterius*, in dem Königthume des Königs concentrirt sich das heilsgeschichtliche Verhältniss Israels. Im Neuen Testamente dagegen ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, das logische und geschichtliche *prius*, seine Gemeinde dagegen, das Volk des Neuen Bundes, die „Kinder

---

[1]) Vgl. auch: H. v. d. Goltz: „Die christlichen Grundwahrheiten“ 1873 § 116, S. 182 ff.

Gottes“, das logische und geschichtliche *posterius*, in der Gemeinde entfalten sich die Heilskräfte ihres Königs. Nicht findet Jesus das Volk des Neuen Bundes, das wahre Gottesvolk, vor, dessen König er ist, sondern er sammelt sich sein Volk zunächst aus dem Volke des Alten Bundes durch Offenbarung seiner Messiaswürde, und Einzelne kommen zu ihm durch den Glauben an ihn (vgl. auch B. Weiss: bibl. Theol. N. Test. S. 91 ff.). Weil somit aber die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu auf dem Glauben des Individuums beruht, so ist auch in Uebereinstimmung mit diesem Grundcharakter des Neuen Bundes der einzelne Jünger Jesu als solcher durch Jesum und seine Zugehörigkeit zu ihm ein Kind Gottes geworden, und die Kindschaft der Gläubigen wie die Vaterschaft Gottes in Bezug auf sie ist im Neuen Testamente, im Unterschiede vom Alten Testamente, individualisirt[1]). So sehr daher auch in den Evangelien, besonders in der Bergpredigt, die Bezeichnung *ὁ πατὴρ ὑμῶν* vorwiegend ist, so fehlt doch auch keineswegs die individuelle Bezeichnung *ὁ πατήρ σου* vgl. 6, 4. 6. 18 u. s. w.

Auffallend ist es, dass im Alten Testamente die Bezeichnung Gottes als Vaters nur so selten, nur acht mal (Deut. 32, 6: Jes. 63, 16; 64, 8; Jerem. 3, 4. 19; 31, 9; Mal. 1, 6; 2, 10), die Bezeichnung Israels als „Sohn oder Kinder Gottes“ ebenfalls sehr selten, nur sieben mal (Ex. 4, 22; Deut. 14, 1; 32, 19; Jes. 1, 2; Jerem. 31, 20; Hos. 1, 10; 11, 1) vorkommt, während allein in der Bergpredigt nach Mt. *ὁ πατὴρ ὑμῶν* (resp. *σου* oder *ἡμῶν*) siebenzehn mal von Jesu gebraucht wird, des constanten *ὁ πατήρ — μου — ὑμῶν* bei Johannes gar nicht zu gedenken. Daran schliesst sich die andere Bemerkung, dass im Alten Testamente jene beiden Bezeichnungen Gottes und Israels gebraucht werden, um die Verpflichtung Israels zur Treue gegen Jehovah zu begründen (Deut. 14, 1), dann, um das Missverhältniss zwischen Sosein und Seinsollen Israels in frappanter Weise zu bezeichnen (Deut. 32, 6. 19; Jes. 1, 2; Mal. 1. 6; 2, 10 u. s. w.), und damit verbunden, um die Unverdientheit des Erbarmens Jehovahs dem treulosen Israel gegenüber ins Licht zu stellen (so Jer. 31, 9. 20 u. s. w.; dahin gehört auch Jes. 63, 16; 64, 8), — Beweise, dass die Kindschaft Israels zu Gott mehr in Gottes Erwählung und Israels Berufung, als in dem thatsächlichen Verhältniss Israels zu Gott

[1]) In den apokryphischen Stellen Sir. 23, 1: *κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου* — V. 4: *κύριε, πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου*, Sap. Sal. 2, 16: *καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν* ist dies nicht der Fall; in den beiden ersten gehört *πάτερ* zu *ζωῆς μου*, in der letzten ist es allgemeine Bezeichnung Gottes.

bestand; womit dann der Gebrauch jener Ausdrücke als Weissagung für die Zukunft, wo Israel durch Gottes Gnade seinen Beruf als Gottes Volk erfüllen werde, naturgemäss zusammenhängt (Jerem. 3, 19; Hos. 1, 10 u. s. w.). Im Neuen Testament dagegen ist ὁ πατὴρ ὑμῶν u. dgl. die constante Bezeichnung Gottes gegenüber den Jüngern, ein Beweis, dass das Kindesverhältniss Israels zu Gott nicht mehr nur im Berufe und in der Erwählung liegt und nicht mehr bloss Gegenstand der Verheissung ist, sondern in den Jüngern Jesu durch Jesum zur That und Wahrheit geworden. Die Bezeichnung wird gebraucht, nicht um sie ihrer Unwürdigkeit zu überführen, sondern um ihnen ihre Seligkeit zu bezeugen[1]), und das Erbarmen Gottes, kraft dessen sie Kinder Gottes sind, wird erwähnt, nicht um sie der Treulosigkeit anzuklagen, sondern um das Wohlgefallen Gottes, das um Christi willen auf ihnen ruht, ihnen zum Bewusstsein zu bringen, und dieses selbe Erbarmen, welches der Grund ihrer Kindschaft ist, treibt sie zur Erfüllung ihrer heiligen Aufgabe, das zu werden, was sie sind und als Kinder Gottes sich zu beweisen (5, 45. 48 u. v. a. St. vgl. 1. Petri 1, 13—25)[2]).

---

[1]) Luther: Der kl. Katech. 1529 a. a. O. Bd. 21, S. 14: „Gott will uns damit locken, dass wir gläuben sollen, er sei unser rechter Vater" u. s. w. — Auslegung u. s. w. 1518 Bd. 21, S. 163: „Nun ist kein Name unter allen Namen, der mehr geschickt mache uns gegen Gott, dann, Vater. Das ist gar ein freundliche, süsse, tiefe und herzliche Red. . . . . Dann der Nam, Vater, ist von Natur eingeborn und natürlich süss. Derhalben er auch Gott am allerbasten gefällt, und uns zu hörn ihn am allermeisten bewegt".

[2]) Die Berechtigung des anticipirenden Gebrauchs des Vaternamens Gottes wird damit nicht geleugnet; gewiss „geht das Vaterunser auch auf der untersten Stufe der Kindschaft" (Evertsbusch bei Kamphausen a. a. O. S. 27), aber doch nur auf der untersten Stufe der Kindschaft, wie denn auch nach Tholucks Bemerkung das Wort πατὴρ ὑμῶν weder in den Synoptikern noch bei Johannes in der Anrede an die Volkshaufen gebraucht wird, sondern nur an die Jünger. — Fast zu weit daher Luther: Auslegung u. s. w. 1518 Bd. 21, S. 164: „Also mügen nu diess Gebet beten all arbeitend Leut, und die auch selbs nit wissen, was die Wort bedeuten. Und das halt ich für das beste Gebet. Dann da red't das Herz meher, dann der Mund". Modificirend S. 169: „Ein frummes Kind nennet man, das von frummen, ehrlichen Eltern geborn, denselben in aller Maass nachfolget und geleichförmig ist . . . . Also sein wir Christen durch den Tauf neu geborn und Gottes Kinder worden, und so wir unserm Vater und seiner Art nachfolgen, so sein alle seine Güter und Namen auch unser Erb ewiglich". — Nach der anderen Seite fast zu scharf Calvin ad h. l.: *„Iam quum stultae, imo insanae arrogantiae sit Deum invocare Patrem, nisi quatenus in Christi corpore insiti pro filiis agnoscimur: hinc colligimus non alium esse precandi modum quam ubi Mediatore freti ad Deum accedimus"*, vgl. Inst. chr. rel. III, 20 § 36. — Stier sagt a. a. O. S. 203 mit Recht: „Wer nicht in seinem Leben einmal vor dem Anruf zagend gestanden, dass er ihn nicht über die Lippen zu bringen vermochte, der hat ihn nicht von Herzen sagen gelernt". Damit hängt

Jeder einzelne gläubige Christ hat das Recht, Gott mit dem Namen seines Vaters anzurufen, gleichwol ist es nicht ohne Bedeutung, dass Jesus, indem er seine Jünger das Herrngebet lehrt, sie nicht anweiset, dass Jeder für sich vereinzelt Gotte den Vaternamen gebe; nicht *πάτερ μοῦ* sollen sie beten, sondern *πάτερ ἡμῶν*, weil sie vorzugsweise im Gebete sich als Glieder des Einen Volkes Gottes wissen und dessen eingedenk sein sollen, dass aus der Schar der Kinder Gottes heraus der Einzelne Gott als Vater anruft — *singuli orant omnium filiorum Dei causa* (Bengel ad h. l.)[1].

Als Apposition zu *πάτερ ἡμῶν* fügt Jesus die Worte *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinzu. Im Evangelium nach Mt. wie überhaupt im Neuen Testament wird sowol die Einzahl *οὐρανός* (z. B. 5, 18. 34; 6, 10. 20. 26), als die Mehrzahl *οὐρανοί* (z. B. 5, 3. 10. 12. 16. 19. 20. 45. 48 u. s. w.) gebraucht. Für das Sprachgefühl des Evangelisten ist ein bestimmter Unterschied da in dem Gebrauch der Einzahl und Mehrzahl, indem die Einzahl mehr die obere Region im Gegensatz zur unteren, der Erde, die Mehrzahl die Grösse und Unermesslichkeit der oberen Region zum Ausdruck bringen soll (daher der Gegensatz *οὐρανός* und *γῆ*, daher auch *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*); allein Jesus selbst hat nicht griechisch, sondern aramäisch gesprochen, und im Aramäischen giebt es wie im Hebräischen שָׁמַיִם nur die Pluralform. Diese Pluralform soll übrigens nicht, wie Dietrich (Abhandlungen zur hebr. Gramm. 1846 S. 16; nach Kamphausen a. a. O. S. 33) nachgewiesen hat, ursprünglich eine wirkliche Vielheit der Himmel bezeichnen, ebenso wenig wie אֱלֹהִים eine Vielheit von Göttern[2], sondern lediglich die Vielheit der Kräfte und Mächte, die in dem Worte zur Einheit zusammengeschlossen werden. Die Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, welche sich an die Pluralform anlehnt, ist erst

---

zusammen, dass mit dem Wachsthum der Kindschaft auch das rechte Beten des U.-V. gleichen Schritt hält; wie Luther irgendwo darauf aufmerksam macht, dass die Jünger erst nach Empfang des Heil. Geistes das U-V. recht haben beten gelernt vgl. Menken a. a. O. S. 197.

[1]) Luther: Auslegung u. s. w. 1518 Bd. 21, S. 167: „Dann er (Christus) lasst nit zu, dass ein Jeglicher für sich allein bitt, sonder für die ganz Sammlung aller (?) Menschen. Dann er lehret uns nit sagen: mein Vater; sonder Vater unser . . . . Dann so er unser aller Vater ist, will er, dass wir unter einander Brüder sein sollen, freundlich leben und für einander bitten, gleichwie für uns selbs". Vgl. das schöne Gebet Luthers in „Kurze Form der zehen Gebote und des Vater Unsers" 1520 Bd. 22, S. 22; vor Allem die treffliche Ausführung Calvins: Instit. chr. rel. III, 20 § 38, welche schliesst: *„In summa, sic debent esse orationes, ut in eam spectent communitatem, quam Dominus noster in regno suo ac domo sua constituit"*.

[2]) Vgl. G. F. Oehler a. a. O. S. 134.

späteren Ursprungs; im Alten Testamente findet sie sich nur in der Form: „aller Himmel Himmel“ (Deut. 10, 14; Ps. 148, 4; 1. Kön. 8, 27), im Neuen Testamente bei dem Apostel Paulus, welcher von *πάντες οἱ οὐρανοί* Eph. 4, 10, von dem *τρίτος οὐρανός* 2. Cor. 12, 2 redet (vgl. oben zu 5, 3). Dass nun Mt. in der Anrede des U.-V.: *ὁ ἐν τοῖς οὐρ.* nicht die Einzahl, sondern die Mehrzahl gebraucht, soll demnach die Majestät und Erhabenheit dessen bezeichnen, den wir als unseren Vater anrufen, seine allumfassende Grösse und Alles beherrschende Macht (vgl. u. A. Ps. 115, 3).

Von dieser Frage unabhängig ist die andere, ob die Heilige Schrift mit dem Worte *ὁ οὐρανός* oder *οἱ οὐρανοί* als Wohnsitz Gottes die Vorstellung einer Oertlichkeit verbinde, oder nur eine symbolische Bezeichnung darunter wolle verstanden wissen. Bereits zu 5, 34 ist die Frage zu Gunsten des ersten Gliedes der Alternative erörtert worden (vgl. auch Meyer z. u. St.). Hier kommt hinzu, dass *ὁ ἐν τοῖς οὐρ.* die Apposition zu *πάτερ ἡμῶν* ist, und die Gedankenverbindung dieses Ausdruckes mit der *πατρὶς κρείττων τοῦτ' ἔστιν ἐπουράνιος* (Hebr. 11, 14 ff. vgl. Phil. 3, 20), mit der *μείζων καὶ τελειότερα σκηνὴ οὐ χειροπ.* (Hebr. 9, 11 ff.), mit der *οἰκία τοῦ πατρός μου* mit ihren *μοναῖς πολλαῖς* (Joh. 14, 2 ff; vgl. 12, 26; Phil. 1, 21; Col. 3, 1 ff.; 2. Cor. 5, 8 u. s. w.) liegt durchaus nicht fern (gegen Kamphausen u. A.). Die Apposition *ὁ ἐν τ. οὐρ.* enthält somit zwei Momente; in Beziehung auf den Angerufenen, *πατήρ*: die Bezeichnung der Majestät und Erhabenheit Gottes[1]); in Beziehung auf die Anrufenden: die Bezeichnung der Heimath und des Vaterhauses[2]).

---

[1]) Fremdartig ist an dieser Stelle die Beziehung, welche Luther: Auslegung u. s. w. 1518, Bd. 21, S. 163 ff. darin findet: „Welches seind Wort, darmit wir unser kläglich Noth und Elend anzeigen, und uns zu bitten, und Gott zu erbarmen emsigklich bewegen .... Als spräch er: Ach Vater, du bist im Himmel, ich, dein elend Kind, auf Erden, im Elend, weit von dir, in aller Fährlichkeit, in Jammer und Noth“ u. s. w. — Dieselbe Wendung auch in Luther: „Kurzer Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten“ 1520 (später hinzugekommener Anhang zu der „Auslegung“ von 1518), Band 45, S. 204; ebenso noch in „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ 1526, Band 22, S. 239: „Dass Gott, unser Vater im Himmel, uns, seine elende Kinder auf Erden, barmherziglich ansehen wollte“ u. s. w. — Dagegen richtig Calvin ad h. l.: *„Duo maxime nobis consideranda sunt .... nempe paternus eius erga nos amor, et immensa potentia .... Nam quum Scriptura Deum in coelo esse dicit, omnia subesse eius imperio, mundum et quicquid in eo est, manu eius contineri, virtutem eius ubique diffusam, providentia eius cuncta ordinari significat“.*

[2]) Vgl. Menken a. a. O. S. 198.

Die erste Bitte: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.

Unter den Versuchen, das Gebet des Herrn in seinen einzelnen Bestandtheilen auf anderweitige Quellen zurückzuführen (Verzeichniss bei Tholuck), hat nur der eine Berechtigung, welcher die beiden ersten Bitten aus dem feierlichen jüdischen Gebete herleitet, das den Namen Kaddisch führt. Dieses Gebet, welches in zwei Recensionen, einer kürzeren und einer längeren, existirt, ist chaldäisch concipirt und lautet in der ausführlicheren Fassung, welche Camp. Vitringa: *De Synagoga Vetere* lib. III, part. II, cap. 8, pag. 961 ff. nach Maimonides: Seder Teph. Nosach Kaddisch part. I ad fol. 73 col. 4 in lateinischer Uebersetzung mittheilt, so: *„Magnificetur et sanctificetur nomen eius magnum in mundo, quem secundum beneplacitum suum creavit, et regnare faciat regnum suum; efflorescat redemptio eius, et praesto adsit Messias eius, et populum suum liberet in vita vestra et diebus vestris et in vita totius domus Israelis, idque quam ocyssime"*. — Das Kaddisch stand im höchsten Ansehen bei den Juden; die Recitation desselben fehlte bei keinem liturgischen Synagogengebete, es schloss sich unmittelbar an jedes dieser Gebete an, eine *sanctissima precatio*, welche als *obsignatio* des Ganzen diente (vgl. Vitringa l. c. nach Maim. Hilc. Teph. c. 12, § 20—22.).

Und nicht nur in den öffentlichen Gottesdiensten, auch im Privatleben wurde das Kaddisch sehr heilig gehalten und unablässig gebraucht; Vitringa l. c. übersetzt die betreffende Mittheilung des Maim. l. c. mit den Worten: *„Et alius quisque (Judaeorum), qui recitat preces secundum seriem illius diei, quocunque etiam id agat tempore, supplicet parum temporis et dein recitet Kaddisch"*. Die Worte *„supplicet parum temporis"* versteht Vitringa gewiss richtig dahin, dass der Betende, bevor er zu dem hochheiligen Gebete Kaddisch sich erhob, zuvor einen Augenblick durch Gebet oder betendes Nachdenken sich vorbereitete und sammelte, damit er es würdig beten könne. Vielleicht hat es auch auf diesen stehenden Gebrauch des Kaddisch bei allen Gebeten der Juden Bezug, was Lightfoot l. c. p. 300 nach Babyl. Berac. fol. 40, 2 als ein Axiom der Judenschulen mittheilt: *„ista oratio, in qua non est memoria regni Dei, non est oratio"*.

Die Beantwortung der Frage, ob das Kaddisch eine Quelle für die beiden ersten Bitten des U.-V. sei, hängt vor Allem ab von dem nachweisbaren Alter des Kaddisch. Die Angaben Tholucks und Kamphausens über das Alter des Kaddisch sind dahin zu vervollständigen, 1) dass das Buch Sifri des ursprünglich der Hagada angehörenden Kaddisch ge-

denkt (Nachweise bei Zunz a. a. O. S. 372); 2) dass die drei Midraschim, nämlich a) Sifra (oder Sifra debe Rabe oder Thorath Koharim), über das dritte Buch Mose; b) Sifri (oder Sifri debe Rab oder Wischalchu), über das vierte und fünfte Buch Mose; c) Mechiltha, über einen Theil des zweiten Buches Mose, — zwar später als die Mischna redigirt, aber dem Inhalte nach zum Theil noch älter als diese sind; 3) dass die Schlussredaction der Mischna von R. Jehuda Hanasi (i. J. 219 p. Chr.) und dessen Schülern besorgt wurde, ihr Inhalt aber sowol in der Halacha (das codificirte mündliche Gesetz) als in der Hagada (die freie erbauliche Auslegung des mündlichen Gesetzes) zum Theil bis Hillel (ca. 40 a. Chr.), in seinen Anfängen gar bis in die Zeit kurz nach Esra hinaufreicht; 4) dass die spätesten der in den Büchern Sifra und Sifri aufgeführten Autoritäten der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts p. Chr. angehören (vgl. Zunz a. a. O. S. 42. 46. 48). Demnach ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass das Gebet Kaddisch bereits zur Zeit Jesu vorhanden war und von den Juden gebraucht wurde, wenn auch die Behauptung Meyers (zu Mt. 6, 10) unbeweisbar bleibt, dass das Kaddisch das seit dem Exile gewöhnliche jüdische Gebet gewesen sei.

Wenn aber auch der Herr mit dem Kaddisch aus der jüdischen Liturgie seiner Zeit bekannt war, so ist die Benutzung desselben in den beiden ersten Bitten des U.-V. doch nicht mehr als eine freie Anlehnung an das im Kaddisch Vorhandene, und solche Anlehnung kann um so weniger anstössig sein, als das Kaddisch jedenfalls „das Edelste und Erhabenste ist, was das Judenthum zur Zeit Jesu bot“ (Kamphausen), und überdies die beiden ersten Bitten des U.-V. deutlich genug im Alten Testamente ihre Wurzeln haben.

Es ist (von Grotius, Weber vgl. Kamphausen S. 43) mit Grund bemerkt worden, dass in den drei ersten Sätzen des Herrngebetes nicht eigentlich Bitten (αἰτήματα), sondern Gebetswünsche (εὐχαί) ausgesprochen seien. Mag immerhin, wie Tholuck dagegen erinnert, in dem Herzen des Gläubigen der Wunsch unwillkürlich zur Bitte werden, so ist doch nicht zu übersehen, dass die drei ersten Sätze die dritte Person (ἁγιασθήτω, ἐλθάτω, γενηθήτω) anwenden, dass also die Form — und um diese handelt es sich — die des Wunsches ist, während die vierte und die folgenden Sätze die zweite Person anwenden (δός, ἄφες, μὴ εἰςενέγκῃς, ῥῦσαι). Die drei ersten Bitten (Gebetswünsche) beziehen sich lediglich auf Gott, Gottes Ehre, Gottes Reich, Gottes Willen, die letzten drei (oder je nach der Zählung [siehe unten] vier) Bitten auf uns und unsere Bedürfnisse in leiblichen und geistlichen

Dingen, im Blick auf die Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft.

Aus dem Herzen Jesu, welcher gekommen ist, die Ehre dessen zu suchen, der ihn gesandt, nicht seinen Willen, sondern den Willen des Vaters zu thun, und des Vaters Namen zu verherrlichen (Joh. 7, 18; 6, 38; 12, 28; 17; u. s. w.) quillt als vornehmstes Verlangen die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes hervor; so soll es auch bei den Jüngern Jesu sein; allen Wünschen und Bitten, selbst der um Vergebung der Sünden, soll das, was Gott betrifft, voranstehen, und unter dem, was Gott betrifft, soll die Ehre Gottes die vornehmste Stelle haben: *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου*[1]).

Der Name (שֵׁם — *ὄνομα*) hat im Alten Testamente eine weitgreifende Bedeutung. Der Name, welcher Menschen gegeben wird, soll nicht irgend ein beliebiges äusseres Unterscheidungszeichen des Individuums von anderen Individuen sein, sondern der Ausdruck und Spiegel seines (entweder thatsächlichen oder sein sollenden) Wesens (vgl. Hupfeld zu Ps. 5, 12; 8, 2; 9, 11), womit sich dann oft das Gedächtniss besonderer Ereignisse und Verhältnisse, die bei der Geburt des betreffenden Menschen obwalteten, verband. Der Mensch heisst so, wie er ist oder werden soll, entweder nach Wunsch der Namengeber, oder nach der Verheissung Gottes. Daher die nahe Beziehung des Namens im Alten Testamente zu der Person, die ihn führt; daher auch die Aenderung der Namen in dem Falle, wenn der Mensch anders wird oder werden soll, als er war (Gen. 17, 5. 15; 32, 28; 41, 45; Num. 13, 9. 17; Richter 6, 32; Ruth 1, 20; 2. Kön. 23, 34; 24, 14; Hes. 1, 9. 10; Dan. 1, 7; ebenso die Verheissung: Jes. 62, 2; 65, 15; vgl. Apoc. 2, 17; 3, 12 u. s. w.).

Gott hat sich in Israel einen Namen gegeben, d. h. Israel gegenüber ist Gott herausgetreten aus der Verborgenheit und hat sich seinem Volke geoffenbart, wie er ist. Der Name Gottes ist somit die Bezeichnung Gottes selbst, so weit er sich geoffenbart hat; die den Namen Gottes kennen und lieben (Ps. 15, 12; 9, 11; 91, 14 u. s. w.), kennen und lieben Gott selbst nach Massgabe der Offenbarungsstufe; daher die nicht seltene Erscheinung, dass der Name Gottes für Gott selbst gebraucht

---

[1]) Menken a. a. O. S. 198: „Mit diesem Worte spricht der Herr die erste, tiefste, heiligste Empfindung seines eignen Herzens aus, sein heissestes Verlangen, sein eigene erste Bitte, das, was die Seele seines ganzen Wollens und Lebens war, und legt es in die Seele und den Mund seiner Jünger, dass es auch ihnen das Erste und Letzte, Höchste und Liebste werde, ihr ganzes Herz erfüllend, ihr ganzes Leben regierend".

wird, z. B. in der gangbaren Formel לְמַעַן שְׁמוֹ Ps. 23, 3; 25, 11; 31, 4; 79, 9; ähnlich 20, 2; Prov. 18, 10 u. s. w.

Ausser[1]) den allgemein semitischen Gottesnamen אֵל (von אול = der Mächtige, Starke) und אֵל עֶלְיוֹן (zuerst im Munde des kananäischen Priesterkönigs Melchisedek Gen. 14, 18), welche in alttestamentlicher Prosa nicht vorkommen, ist die gewöhnlichste Bezeichnung des göttlichen Wesens אֱלֹהִים (plur. von אֱלוֹהַּ, wahrscheinlich nicht desselben etymologischen Ursprungs wie אֵל, sondern von einem arabischen Verbalstamm = *stupuit, pavore perculsus est*) = Grauen erweckende Macht[2]). Der Plural ist weder der der Trinität, noch der des Polytheismus, sondern der quantitative (und intensive) Plural, welcher die unendliche Fülle der Macht und Kraft zeichnet, die im göttlichen Wesen liegt.

Auf dem Boden der Offenbarung steht bereits der der patriarchalischen Religionsstufe eigenthümliche Name אֵל שַׁדַּי (Gen. 17, 1; Ex. 6, 3), herzuleiten von der Wurzel שׁד (שׁדד vgl. H. Ewald: Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache § 155 c —) = stark sein, sich überwältigend erweisen (vgl. bereits Conr. Ikenius l. c. Tom. 1, diss. I bes. cap. 8 ff. pag. 7 ff.). Der Name bezeichnet Gott als den in seiner Macht gewaltig sich offenbarenden, und zwar als den in besonderen Machtthaten, durch welche er die Natur seinen Reichswegen unterwirft, von sich zeugenden.

Der specifische Offenbarungs- und Bundesname Gottes aber ist יהוה (mit der Punktation von אֲדֹנָי und der wahrscheinlich richtigen Aussprache *Jahve*), welcher als der neue Gottesname bei der Berufung Moses (Ex. 3) auftritt und durch das ganze Alte Testament als der eigentliche Name des Bundesgottes festgehalten wird. Die Bedeutung ist aus Ex. 3, 13—15 abzuleiten; dort wird der Name erklärt als der, welcher ist, der er ist. Das Verbum הָיָה, die Wurzel dieses Namens, hat nicht den Begriff des währenden, sondern den des bewegten Seins,

---

[1]) Vgl. H. Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott 1871 ff., Band II, 1, S. 327 ff: „Der Name und die Namen Gottes" und G. F. Oehler a. a. O. § 34 ff. S. 131 ff. — Luther: „Auslegung" 1518 Bd. 21, S. 169 und öfter recurrirt bei dem „Namen Gottes" auf Gottes Eigenschaften: „Also auch ist Gott gerecht, rein, wahrhaftig, stark, einfältig, schlecht, weis etc. Und diess seind alles Gottes Namen, die alle eingeschlossen werden in dem Wörtlin, dein Name. Dann aller Tugend Namen seind Gottes Namen". Eine gewisse Berechtigung zu dieser Auffassung liegt in der Stelle Ex. 34, 5 ff. vgl. 33, 19, doch wol nur in abgeleiteter Weise.

[2]) Vgl. Fleischers Nachweisung in Fr. Delitzsch: Comm. über die Genesis 3. Aufl. S. 64 ff. Anm. 7. — Nach Ewald ist der ursprüngliche allgemeine Name Gottes אֱלוֹהַּ (אֱלֹהִים), und אֵל einfach verkürzte Form aus diesem Urworte, nicht aber aus dem Arabischen abzuleiten.

des Werdens und Geschehens; so bezeichnet auch der Name יהוה nicht das ruhende Sein: ὄντως ὄν, sondern das werdende, sich im Werden kundgebende Sein. Gott ist Jahve, so fern er sich in ein geschichtliches (Bundes-) Verhältniss zur Menschheit, zunächst zu seinem Volke begeben hat und sich als den, der ist und der ist, der er ist, erweist[1]). Sowol das Moment des Sich-selbst-Bestimmens, also der göttlichen Freiheit und Selbstständigkeit, als das Moment des Sich-selbst-Behauptens, also der Beständigkeit, der Treue Gottes (Ex. 3, 13 ff.; 6, 2 ff.) liegt in dem Namen, während die sittlich bestimmte Unveränderlichkeit Gottes (אֵל עֹלָם), dieser Grund menschlicher Zuversicht, die Lebendigkeit Gottes, wie dass er der Herr sei (הָאָדוֹן), in naher Verbindung mit dem Jehovahnamen stehen[2]).

Dafür, dass der Gottesname Jehovah in Israel der specifische Name war, bei welchem das Bundesvolk seinen Gott nannte,

[1]) Somit würde der Ausdruck „Bundesgott" weit eher als der Ausdruck „der Ewige", welchen u. A. Bunsen in s. Uebers. constant gebraucht, der Bedeutung des Wortes יהוה entsprechen.

[2]) Fr. Delitzsch: Commentar über die Genesis 3. Aufl. S. 381 sagt ebenso wahr wie schön: „Die Gottesnamen אלהים, אל שׁדי, יהוה sind die Signaturen von drei verschiedenen Gottesoffenbarungs- und Gotteserkenntnisstufen. אלהים ist der Gott, welcher die Natur schafft, dass sie ist, und sie erhält, dass sie besteht, אל שׁדי der Gott, welcher die Natur zwingt, dass sie thut, was wider sie selbst ist, und sie bewältigt, dass sie sich der Gnade beugt und dient; יהוה der Gott, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und zuletzt an die Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt. אלהים ist der Gott, welcher den Boden der Natur geschaffen, אל שׁדי der Gott, der ihn allgewaltig durchfurcht und den Samen der Verheissung hineinstreut, יהוה der Gott, welcher diesen Samen der Verheissung zur Blüthe und Frucht bringt und zuletzt die ganze alte Schöpfung in das Wesen dieser Frucht verwandelt". Der Bund mit Noah wird in dem Gottesnamen אלהים, der mit den Patriarchen in dem Gottesnamen אל שׁדי, der mit dem Bundesvolke Israel in dem Gottesnamen יהוה geschlossen. — Ewald a. a. O. hält für „den einfachen und höchst ursprünglichen Namen" Gottes: *Eloah (Elohim, El)*; dieser bleibt durch alle Zeiten der allgemeine Gottesname; aber zu ihm treten, wie E. geistvoll ausführt, in fünffacher Wandelung andere (Eigen-) Namen Gottes hinzu, entsprechend den fünf Stufen der Ausbildung aller wahren Gottesscheu und den fünf grossen Wendungen aller Geschichte des Volkes Israel, in welcher Volksgeschichte und Religionsgeschichte völlig zusammenfällt. Diese fünf Namen sind: 1) *El-Shaddái (El-Eljón)* — der Name der Erzväterzeit; 2) *Jahve*, der Eigenname des als Geist und Liebe wahren Gottes — der Bundesname; 3) zur Zeit des jungen menschlichen Königthums: Jahve der Heere (Jehovah Zebaoth) — der Name der Allmacht und Allordnung Gottes; 4) Von dem Exile an: „der Heilige" (der Heilige in Israel) — übrigens schon von Jesaja selbst gebraucht. 5) Das junge Christenthum brachte den höchsten Namen, bei welchem die Gottesscheu ewig ruhen kann.

ist es bedeutsam, dass im ganzen Alten Testamente mit alleiniger Ausnahme der beiden Stellen Ps. 69, 31 und 75, 2 das Wort שֵׁם ausschliesslich mit dem Worte יהוה verbunden ist, ja dass Lev. 24, 11; Deut. 28, 58 der Name יהוה lediglich mit dem Ausdrucke הַשֵּׁם als dem Namen *κατ' ἐξ.* bezeichnet ist, wie auch die späteren Juden den stehenden Ausdruck שְׁמָא רַבָּא = der grosse Name u. s. w. für יהוה gebrauchen. Lediglich vom Alten Testamente aus erklärt würde der Gebetswunsch: *ἁγ. τὸ ὄνομά σου* keine andere Deutung erfahren können, als die, dass damit eben der Jehovahname gemeint sei; aber den Jüngern Jesu ist im Neuen Bunde als auf der höchsten und abschliessenden Offenbarungsstufe ein neuer Gottesname geoffenbart worden, welcher, wie im Alten Testamente jeder folgende Name den vorhergehenden voraussetzt und in sich aufnimmt, so jene Namen alle zusammenfasst und vollendet, der Name, welchen sie in der Anrede des U.-V. aus dem Munde Jesu gehört und den zu gebrauchen der Jünger Jesu seliges Vorrecht ist — es ist der Vatername Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi und unseres Vaters durch ihn, — und dieser Name, beten wir, möge geheiligt werden[1]).

Wie das Verbum *ἁγιάζειν* = heiligen (im Class.: *ἁγίζειν*) von *ἅγιος* etymologisch herzuleiten ist, so ist auch die Bedeutung des Verbums nicht festzustellen, bevor nicht die Bedeutung von *ἅγιος* wenigstens in allgemeinen Umrissen gesichert ist. „Der Begriff der göttlichen Heiligkeit," sagt G. Fr. Oehler a. a. O. § 44 S. 164 Anm. 1, „ist vermöge seiner Prägnanz einer der schwierigsten biblischen Begriffe, über den ganz entgegengesetzte Ansichten aufgestellt worden sind". So viel jedoch scheint anerkannt zu sein, dass Heiligkeit das specifische Prädikat Gottes namentlich im Alten Testamente ist und diejenige Eigenschaft Gottes bezeichnet, kraft welcher Gott der Urheber und Vollender der Heilsgeschichte ist. Die ursprüngliche Bedeutung von קָדַשׁ ist aussondern (synonym mit בדל), und demgemäss bezeichnet קָדוֹשׁ = *ἅγιος* die Abgesondertheit Gottes, nämlich von der Welt und allem Creatürlichen, im Besonderen von dem sittlichen Zustande der Welt, also die Abgesondertheit Gottes von allem Unreinen und Sündigen als des schlechthin Reinen. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob mit G. Fr. Oehler (a. a. O. § 44, S. 160) das Wort קדשׁ (חדשׁ) auf die Wurzel דשׁ (דשׁא) zurückzuführen und als Grundbedeutung: *enituit* = „glänzend hervorbrechen" anzunehmen sei; aber ein positives Moment ist unter allen Umständen in

[1]) Bengel ad h. l.: „*Primum petitur sanctificatio nominis Paterni ac divini*" vgl. Menken a. a. O. S. 199.

dem Begriffe anzuerkennen, und die Begriffe Heiligkeit, Reinheit, Licht (ὁ *ϑεὸς φῶς ἐστίν* 1. Joh. 1, 5), Herrlichkeit (כָּבוֹד = *δόξα* vgl. Jes. 6, 3) sind Correlatbegriffe[1]). „Gottes Herrlichkeit ist," um das oft citirte Wort von Delitzsch zu gebrauchen, „wie Oetinger und Bengel es treffend formulirt haben, seine aufgedeckte Heiligkeit, wie seine Heiligkeit seine verborgene Herrlichkeit ist. Dass Gottes Heiligkeit zu einer alloffenbaren, oder, was dasselbe, dass seine Herrlichkeit zur Fülle der ganzen Erde werde, das ist das Ende des Werkes Gottes (Jes. 11, 9; Hab. 2, 14; Num. 14, 21), welches die Seraphim in seiner schliesslichen Vollendung als Gegenstand ihres Lobpreises vor sich haben". Weil Gott nun Jehovah ist, der in ein geschichtliches Verhältniss zu den Menschen tritt, so ist die Heiligkeit Jehovahs in ihrer Offenbarung an Israel eine zwiefache, auf der einen Seite die Abstossung der sündigen Welt als solcher (die negative Opposition gegen die Sünde), auf der anderen Seite die positive Opposition gegen die Sünde, die Tendenz, sie zu überwinden, die Welt zu entsündigen. Die Heiligkeit Gottes wird zuerst bei Gelegenheit der Vision von dem brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch (Ex. 3, 5) geoffenbart, und in dem Lobgesange Moses und der Kinder Israel (Ex. 15, 11. 13) erscheint sie sowol als Grund des Gerichtes über Egypten, wie als Grund der Errettung Israels. Weil Jehovah der Heilige ist, hat er Israel ausgesondert aus den Völkern, aber auch es zu seinem Eigenthumsvolke gemacht (Lev. 20, 26); weil er der Heilige ist, ist er auch der, welcher Israel heiligt (Ex. 31, 13), d. h. Israel entsündigt und es in Lebensgemeinschaft mit Gott bringt. Daher wird denn auch von der Heiligkeit Gottes die Verpflichtung Israels abgeleitet, Gottes Gebote zu halten, und diese Gebote selbst sind eine Offenbarung seiner Heiligkeit (Lev. 19, 2 ff.; 20, 8 ff.), ja alles Thun Gottes an und in Israel, der ganze geschichtliche Gang der Heilsoffenbarung, sowol die Gerichte Gottes über das

---

[1]) Vgl. die Abhandlung über „Gott" von Leo Meyer (in Ad. Kuhn: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 1858 S. 12 ff. 17): „Auf denselben Ursprung zurück (nämlich mit dem sanskr. *dyut* von *dyu* 2 p. = glänzen, Nebenform von *div* 4 p., *div* = Himmel, davon Ζεύς (gen. *Διός*), lateinisch *Jû-piter* und deutsch *Zio* (goth. *Tius*)) kömmt bekanntlich die gewöhnlichste altindische Bezeichnung für Gott, *dêvá*, das ursprünglich wohl nicht auch den Himmel selbst, sondern zunächst den himmlischen bezeichnet, und dem das griechische *ϑεό* (aus *ϑειό*, *ϑειϝό*, *δειϝό*) und das lateinische *dĕō* (aus *dêŏ*, *dêvŏ*, *deivô*), genau entspricht, mit denen also unser deutsches Gott in engem Zusammenhange steht, das ursprünglich auch (aus dem goth. *guda* [mit gehauchtem *d*] von sanskr. *jut* 1a = glänzen) „den Glänzenden", dann wohl den himmlischen bezeichnete". — Vgl. auch Ewald a. a. O. Bd. II, 1, S. 236 ff. 175 ff.

sündige Volk und über die Heiden, als die Anstalten und Thaten Gottes zur Erlösung und Entsündigung, wird auf die Heiligkeit Gottes zurückgeführt (vgl. die Bedeutung des Namens קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל im Jesaja; „Dein Erlöser, der Heilige Israels, wird aller Welt Gott genannt werden" Jes. 54, 5; vgl. Hes. 36, 23—33; 39, 21—25); und die Heiligkeit Gottes ist eben so sehr das Princip der (Straf-) Gerechtigkeit Gottes als das Princip seiner Gnade und erlösenden Liebe, so dass Gott als der Heilige zugleich der Heiligende und als der Heiligende der Stifter, Erhalter und Vollender einer heiligen Gemeinde ist, welche er in Israel vorbereitend begonnen hat, welche er durch Christum, dessen ganzes Werk auf das *δοξάζειν* des Vaters, auf das *ἁγιασθῆναι* der Seinen (Joh. 17.) sich bezieht, vollenden wird (vgl. Cremer a. a. O. s. v. *ἅγιος* S. 32—50; Kamphausen a. a. O. S. 50 ff.; Oehler a. a. O. § 44; S. 160 ff.; auch v. d. Goltz: „Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Principien der christlichen Dogmatik" 1873, S. 178 ff. § 115 ff.).

Aus dem Gesagten erhellt, dass das Subject des *ἁγιάζειν* = heilig machen ursprünglicher Weise Gott ist, desshalb weil er der Heilige und daher der Heiligende ist; das Object ursprünglicher Weise die Menschen (das Volk Israel), weil nur bei ihnen von einem unheiligen und unreinen Zusammenhange geredet werden kann, dem sie entnommen werden, um in die erlösende und entsündigende Lebensgemeinschaft mit Gott einzugehen. Aber diejenigen, welche von dem heiligen Gott geheiligt worden sind, und nur diese, können dann ihrerseits wieder in Gottes Namen und Auftrag Anderes heiligen; so Mose im Alten Testament die heilige Wohnung und das heilige Geräthe u. s. w. Ex. 40, 9 ff.; Num. 7; das Volk sich selbst Lev. 11, 44; 20, 7; Num. 11, 18 u. s. w., d. h. sie dem ausschliesslichen Dienste Gottes weihen und damit dem profanen Gebrauche ein für allemal entziehen; so im Neuen Testament 1. Tim. 4, 5: *πᾶν κτίσμα ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως.* — Nach Massgabe der Verschiedenheit der Offenbarungsstufen im Alten und Neuen Testament ist der Begriff des *ἁγιάζειν* stufenmässig verschieden an Innerlichkeit und Tiefe; während im Alten Testament mehr die äussere Scheidung von dem Gewöhnlichen und Profanen, wie die Entsündigung nach Massgabe des theokratischen Gesetzes nnd die Aufnahme in die durch die Theokratie dargestellte Gottesgemeinschaft in dem *ἁγιάζειν* vorliegt, gewinnt im Neuen Testament das Wort die Bedeutung der principiellen inneren Scheidung von der Weltsünde und des Eintrittes in die erlösende und entsündigende wie verherrlichende göttliche Lebenssphäre. Unter Analogie

mit dem Alten Testament können im Neuen Testament in dem Begriff des ἁγιάζειν mit Gott als Subject, dem Menschen als Object drei Stufen unterschieden werden. Die Christen, welche durch den Glauben an Christum der Welt entnommen und dem Reiche Gottes (der Lebensgemeinschaft mit Gott) einverleibt sind, sind 1) als solche ἅγιοι, ἡγιασμένοι (Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 2; 2. Cor. 1, 1; Eph. 1, 1; 1. Cor. 6, 11; Act. 20, 32; 26, 18; Hebr. 10, 10 u. s. w.), wie Israel im Alten Testament das heilige Volk Gottes war. Aber als ἡγιασμένοι sind sie gleichwol 2) noch ἁγιαζόμενοι (Hebr. 2, 11; 10, 14; 1. Thess. 5, 23 vgl. 2. Cor. 7, 1; Hebr. 12, 14 u. s. w.), indem Gott fortgehend sie entsündigt und entschuldet und mit heiligen Geisteskräften sie durchdringt (vgl. Gal. 5, 24 u. s. w.). Gilt diese zweite Stufe nun schon ausschliesslich von denen, welche bereits in Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Gotte stehen, so ist das vollends auf der dritten Stufe der Fall, auf welcher die ungetrübte Lebensgemeinschaft mit Gott vorausgesetzt wird, demnach das negative Moment des ἁγιάζειν ganz verschwindet, und der Geheiligte Träger der göttlichen Heiligkeit und Organ der göttlichen Offenbarung, des göttlichen Heilsrathes werden soll. Selbstverständlich ist dies im plerophorischen Sinne nur bei Einem möglich, Jesus Christus, welcher, analog der Bezeichnung des Hohepriesters Aaron Ps. 106, 16, daher ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Joh. 6, 69 (vgl. Mc. 1, 24) heisst. Denselben Sinn hat auch das Selbstzeugniss Jesu, dass er derjenige sei, ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν (Joh. 10, 36), und Joh. 17, 19: ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, wozu als Analogie des Alten Testaments etwa die מְקֻדָּשַׁי Jes. 13, 3, d. h. die von Gott in seinen Dienst genommenen Helden, welche das Gericht über Babel ausführen sollen, und der Gebrauch von קִדֵּשׁ Jerem. 22, 7; 51, 27. 28; Zeph. 1, 7 angeführt werden können.

Es sind besonders Aussprüche im Hesekiel (z. B. 20, 41 ff.; 36, 22 ff.; 39, 26 ff.), in welchen Gott das Subject und Gott oder der Gottesname zugleich das Object des ἁγιάζειν ist; es wird in diesen Stellen dem von Gottes Angesicht verstossenen Volke eine neue Offenbarung der Heiligkeit Gottes als Vergebung der begangenen Sünde und Erbarmung zur Wiederkehr in das verheissene Land zugesagt, als deren Erfolg bei den Heiden die Erkenntniss und Erfahrung, dass Gott der Heilige sei, verkündet wird. Die Bedeutung des קִדֵּשׁ = ἁγιάζειν wird von: „heilig machen“ zu: „als heilig zur Geltung und Anerkennung bringen“ modificirt, und diese Stellen bilden den Uebergang zu jener Reihe von Aussprüchen, in welchen Gottes Name das Object, die Menschen das Subject des ἁγιάζειν sind, in welchen demgemäss das Wort die weitere Modification

in: heilig halten, als heilig anerkennen" erfährt[1]). Auch in diesen Stellen ist es zu bemerken, dass das Subject, welches heiliget, zuvor selbst muss von Gott geheiliget, ein heiliges Subject, sein. So wird der Prophet Jesaja und seine Familie, nicht die Heiden, selbst nicht das Volk Israel, „welches verachtet das Wasser Siloah, das sanftfliessende," aufgefordert Jes. 8, 13 (vgl. Hitzig z. d. S.) „Heiliget Jehovah Zebaoth, er sei eure Furcht und euer Schrecken". Nicht den Völkern, sondern dem Hause Jacobs wird Jes. 29, 23 die Verheissung gegeben: „denn wenn sie es sehen, seine Kinder, das Werk meiner Hände, so werden sie in ihrer Mitte meinen Namen heiligen, heilig halten den Heiligen Jacobs, und dem Gotte Israels erbeben". In beiden Stellen wird das Heiligen des Namens Gottes näher erklärt; in den Vordergrund tritt der Situation des Propheten und des Hauses Jacobs gemäss die Anerkennung des heiligen Gottes als des die Sünde hassenden und abstossenden: Furcht und Schrecken vor dem heiligen Gott ist das erste Moment des Heiligens. Aber wenn Jes. 8 die Verheissung hinzugefügt wird, dass dann Jehovah eine heilige Freistatt, ein heiliger Zufluchtsort sein werde; wenn Jes. 29 der Heilige Jacobs, der geheiligt werden soll, als der beschrieben wird, welcher Abraham erlöset hat, und der nicht zu Schanden werden lässt Jacob, noch sein Angesicht erblassen lässt, so ist auch das zweite Moment des Heiligens unverkennbar, nämlich die Anerkennung Gottes und das Vertrauen zu Gott als dem Erlöser seines Volkes und als dessen Heil.

Nach dem Vorgange von Calvin hat Kamphausen a. a. O. zur Feststellung des Begriffes *ἁγιάζειν* auf den Gegensatz, das Entheiligen des Namens Gottes (חִלֵּל = *βεβηλοῦν*, welches im Neuen Testament nur vom Sabbath (Mt. 12, 5) und vom Tempel (Act. 24, 6), im Alten Testament desto öfter vom Namen Gottes vorkommt) hingewiesen. Wenn Lev. 18, 21; 20, 3: die Verbrennung des Samens dem Moloch; 19, 12: der falsche Schwur; Jerem. 34, 16: der Widerruf des Erlassjahres; Hes. 13, 19: die auf Grund von Bestechung gefälschte Weissagung; 22, 26: die Verkehrung des Gesetzes durch die Priester;

---

[1]) Diese Modificationen der Bedeutung, welche im Deutschen „heiligen" nicht zum Ausdruck kommen, bewogen Luther: Grosser Katech. 1529 Bd. 21, S. 112 ff. zu dem Wort: „Das ist nu etwas finster, und nicht wohl deutsch geredet: denn auf unsere Muttersprache würden wir also sprechen: Himmlischer Vater, hilf, dass nur dein Name möge heilig sein .... dass wir als die frommen Kinder darumb bitten, dass sein Name, der sonst im Himmel heilig ist, auch auf Erden bei uns und aller Welt heilig sei und bleibe".

Amos 2, 7: heidniche Unzucht; Mal. 1, 12: Verachtung der Opfer u. s. w. als Entheiligung des Namens Gottes bezeichnet wird, so ist klar, dass das חִלֵּל viel weiter reicht, als das נָשָׂא אֶת שֵׁם לַשָּׁוְא Ex. 20, 7 — worauf die Auslegung von jeher geneigt gewesen ist, die erste Bitte des Herrngebetes als die positive Erfüllung jenes Verbotes im Dekalog zu beziehen, so noch Tholuck (Luther: Gr. Kat. 1529, Bd. 21, S. 114 nimmt es in viel weiterem Sinn), — dass vielmehr die Grenzen des חִלֵּל negativer Weise genau so weit reichen, wie die Grenzen des קִדֵּשׁ positiver Weise, dass es die praktische Negation der Heiligkeit Gottes bezeichnet, demnach die praktische Verleugnung des Bewusstseins einerseits um die absolute Opposition des heiligen Gottes gegen die Sünde (Uebertretung des Bundes, also Rückfall in heidnisches Wesen, Uebertretung des positiven Gesetzes) und andererseits um die Auswahl Israels und die Erlösung zur Bundesgemeinschaft mit Gott (bes. Hes. 36. 20. 21: Das Sichgleichstellen Israels mit den Heiden). Auch hier ist zu bemerken, dass das Entheiligen des Namens Gottes ein von Gott geheiligtes Subject voraussetzt, m. a. W., dass nicht die Missachtung des göttlichen Namens und der göttlichen Institutionen Seitens der Heiden, sondern die Missachtung derselben Seitens der Israeliten ein Entheiligen genannt wird, wie auch nur von denen, welche von Gott geheiligt sind, die Heiligung des göttlichen Namens gefordert werden kann und wird.

Demnach setzt der Gebetswunsch: ἁγιασθήτω τὸ ὄν. σου nicht nothwendig voraus, dass der Name Gottes bisher entheiligt war, wohl aber, dass derselbe noch nicht geheiligt war nämlich in dem Umfange, wie er es sollte. Soll aber der Name Gottes überhaupt, d. h. in völliger Weise und unbegrenzt, d. h. von Allen, welche einer solchen Thätigkeit fähig sind, geheiligt werden, so ist die Vorbedingung, dass diese Alle zuvor selbst von Gott geheiligt worden seien. Die Vollendung des Erlösungswerkes auf Erden ist in der ersten Bitte gemeint, und die erste Bedingung dazu ist die Ausbreitung des Neuen Bundes über die Völker der Erde. Sind die Völker aber in den Bund Gottes eingetreten und damit „Geheiligte Gottes" geworden, dann wird das Heiligen des Namens Gottes, gemäss der Doppelseite des Begriffes von ἅγιος, durch sie geschehen, einerseits in der praktischen Erkenntniss, dass die Sünde und alles ungöttliche Wesen schlechthin unvereinbar ist mit der Bundesgemeinschaft Gottes, andererseits in der praktischen Erkenntniss und Anerkennung (welche sachgemäss in gläubigem Vertrauen und in Liebe, wie in dem Ernste der „Selbstheiligung" sich offenbart), dass Gott als der Heilige der er-

lösende und entsündigende, der Gott des Heiles und des ewigen Bundes ist[1]). Dies letztgenannte positive Moment wird jedoch vorwiegen, nicht nur um des positiven Charakters des Neuen Bundes überhaupt willen, sondern vor Allem desshalb, weil der Name Gottes, welcher geheiligt werden soll, in besonderer Weise der Vatername Gottes ist (siehe oben). Obgleich aber die Erfüllung des Gebetswunsches die Beseligung der Menschheit einschliesst, wie ja Gottes Ehre allzeit unsere Seligkeit ist, so geht die Tendenz desselben nicht auf diese Beseligung, sondern auf die Ehre Gottes in der Welt, und die Ehre Gottes soll allzeit das Vornehmste sein, was dem Jünger Jesu am Herzen liegt, wie sie das Vornehmste für Jesus war. Der heidelberger Katechismus (ed. Wolters 1864 S. 79) fasst die richtige Erklärung in den Worten zusammen: „gib vns erstlich dass wir dich recht erkennen, vnd dich in allen deinen wercken, in welchen leuchtet deine allmechtigkeit, weissheit, güte, gerechtigkeit, barmhertzigkeit vnd warheit, heiligen, rhümen vnd preisen. Darnach auch dass wir vnser gantzes leben, gedancken, wort vnd werck dahin richten, dass dein Name umb vnsert willen nit gelestert, sonder geehrt vnd gepriesen werde", — nur dass das „wir" und „uns" auf die Menschheit auszudehnen ist.

Die zweite Bitte: *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.*

Secunda petitio, ut adveniat regnum Dei, quae etsi nihil continet novum a prima tamen non sine ratione distinguitur — sagt Calvin mit Recht (Inst. chr. rel. III, 20 § 42). Der Unterschied der beiden ersten Bitten, wie ihre Einheit wird das Resultat der exegetischen Untersuchung der zweiten Bitte sein. Das Reich Gottes ist der Hauptbegriff in der Theologie des Alten Testamentes; er ist mit der Idee Gottes unmittelbar gegeben, er resultirt aus der heilsgeschichtlichen Stellung und

---

[1]) Luther: „Auslegung" u. s. w. 1518, Band 21, S. 170: „Dann es ist nichts anders, dann eine Absunderung von dem Missbrauch zu dem göttlichen Brauch; wie ein Kirch geweicht wird, und allein zu göttlichs Diensts Brauch verordnet. Also sollen wir in allem Leben geheiliget werden, dass in uns kein Brauch sei, dann des göttlichen Namens, d. i. Gütigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit" u. s. w. Ebenso: „Kurze Form" u. s. w. 1520, Bd. 22, S. 23; Kl. Kat. 1529 Bd. 21, S. 14; Gr. Kat. 1529 Bd. 21, S. 113: „wenn beide, unser Lehere und Leben gottlich und christlich ist", S. 114. — Calvin ad h. l.: *„Porro gloria qua sanctificatur, inde manat et pendet, quum agnoscitur inter homines eius sapientia, bonitas, iustitia, potentia, et quicquid in eo est virtutum .... Ergo summa huius petitionis est, ut Dei gloria in mundo reluceat, et qualis est celebretur inter homines .... Nam hinc fit, ut et verbum eius pro fidei obsequio amplectantur, et omnibus placitis et operibus acquiescant".* — Bengel ad h. l.: *„Sanctificatur ergo (Dei nomen), quando ita ut est, agnoscitur et colitur et celebratur"* vgl. Menken a. a. O. S. 198.

dem Berufe Israels, er ist die Zukunft Israels und seiner Mission, die Ausreifung und Zusammenfassung der Offenbarungsgeschichte und der in Israel geoffenbarten Gottesgedanken. Unlöslich wird die Aufgabe bleiben, die Zukunftsbilder des Reiches Gottes, wie sie sich von Gen. 13, 15 an durch das Alte Testament bis zu dem letzten aller Propheten hinziehen, in ihren Einzelheiten zu einer einheitlichen festen Anschauung zu verschmelzen; neben den feststehenden Grundlinien des verheissenen Gottesreiches werden stets verschiedenartige Gedankenkreise, oft unvermittelt bei denselben Propheten, bleiben, die erst in der Erfüllung des Neuen Testamentes, ob auch in anderer Weise, als es die Verheissungen erwarten liessen, in einer höheren Harmonie zusammen klingen[1]).

Die Lehre des Alten Testamentes vom Reiche Gottes beruht nach Oehler auf einem Dreifachen. Zunächst auf der Gewissheit, dass Jehovah, weil er Schöpfer und Herr der Welt ist, auch an sich alleiniger Gott über alle Völker sei; sodann wird, weil Jehovah im Alten Testament noch nicht für alle Völker, sondern erst in Israel offenbar ist, dereinst durch Israel die Anbetung Gottes auf alle Völker übergehen; endlich wird Jehovah, wie er jetzt König ist seines Volkes, dereinst König über alle Völker sein. Schon Ex. 19, 5 ff. treten die beiden erstgenannten Momente in voller Klarheit auf; das dritte Moment findet sich angedeutet bereits Gen. 9, 25 ff., es wird betont in den Verheissungen an die Patriarchen (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18 u. s. w.), um dann durch die Prophetie in grossartigem Universalismus verkündet zu werden (Jes. 10, 5 ff.; 13, 3 ff.; 37, 28; 41 ff.; 45, 22 ff.; Hab. 1, 5 ff.; Jerem. 27, 5 ff.; 51, 11 ff.; Hes. 30, 24 ff.; 31, 9; Dan. 2, 7). Aber die Voraussetzungen zur Realisirung dieses göttlichen Reichszweckes, nämlich die Tüchtigkeit Israels, seine Weltmission zu erfüllen, und die Empfänglichkeit der Völker für die Mission Israels, sind nicht vorhanden; denn einerseits hat Israel trotz aller Gnadenerweisungen und Züchtigungen Jehovahs den Zweck seiner Erwählung nicht verwirklicht (Jes. 1; Hos. 2; Jerem. 2; Micha 6; Hes. 5), andererseits haben sich die Völker sowol durch ihre Abgötterei (Jes. 40—46; Jerem. 10, 8 ff.), als auch besonders durch ihre Feindschaft gegen das Bundesvolk schwer vor Gott verschuldet, indem sie ihre Stellung,

---

[1]) Für das Folgende ist vor Allem auf die gediegenen Arbeiten von Riehm („Zur Charakteristik der messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung" Theol. Stud. und Krit. 1865 Heft 1, S. 3 ff., Heft 3, S. 425 ff; 1869 Heft 2, S. 209 ff.). — Oehler (Theol. des Alten Testaments Bd. II, S. 215 ff.). — H. Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott Bd. III, S. 304 ff. 447 ff. zu verweisen.

Strafwerkzeuge Gottes zu sein, in Selbstüberhebung und in massloser Grausamkeit wider Israel missbraucht haben (Jes. 10; 14, 13; 47, 6; Hab. 1, 11; Sach. 1, 15). Daher wird ein Gericht Gottes kommen sowol über das Bundesvolk, als über die Heiden, um alles dem Heilsrathe Gottes Widerstrebende zu tilgen und die Bedingungen zur Durchführung des göttlichen Heilsrathes herzustellen. Der יוֹם יְהוָה (Joel 1, 15; 2, 1; Zeph. 1, 7; 2, 3; Mal. 3, 23), welcher von grauenvollen Naturerscheinungen begleitet sein wird (Joel 3, 3 ff.; Jes. 13, 9 ff.; Zeph. 1, 15 ff.), ist die Bezeichnung dieses Gerichtes; es ergeht zuerst über Israel; wie dies Volk ein Zeugniss ist, wie Jehovah liebet, so wird es auch ein Zeugniss sein, wie Jehovah strafet (Jerem. 7, 4 ff.; Hes. 5; 9). Den Heiden ist dies ein warnendes Beispiel (Micha 1, 2; Jerem. 25, 29 ff.), bis auch über sie das Gericht Gottes ergeht (Joel 4; Jes. 24—27). *Instar omnium* wird Babel als Gegenstand des göttlichen Gerichtes genannt (Jes. 13; Hab. 2; Jerem. 46—50 ff.), neben Babel auch Edom (Obadja; Jerem. 49, 7 ff.; Jes. 34; 63, 1—16; Hes. 35). Nach dem Gerichte über Babel wird das Gericht über Gog aus dem Lande Magog ergehen (Hes. 38 ff.), welcher ehe das Ende kommt, noch Krieg führen wird gegen das göttliche Reich (vgl. Apoc. 20, 8) — ein Gedanke, welcher besonders in den nachexilischen Propheten Hagg. (2, 21 ff.), Sach. (12—14), Mal. (3) unter der Schilderung einer schliesslichen äussersten Bedrängniss der Gemeinde sich wiederfindet (vgl. bes. Dan. 7, 8 ff.). Wichtig ist die Weissagung in Dan. 2 und 7, wonach die Geschichte der Weltmacht in dem Blühen und Verfallen von vier Reichen verläuft, bis das Reich Gottes vom Himmel her an ihre Stelle tritt, und dieses hat kein Ende.

Ist das Gericht Gottes über das Bundesvolk und die Heidenwelt vollendet, so bricht die Heilszeit herein, welche einerseits in der Erlösung und Wiederherstellung Israels, andererseits in der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes besteht.

Die Erlösung und Wiederherstellung Israels ist ausschliesslich in Gott selbst begründet. Auf der einen Seite ist es eine Forderung der Ehre Gottes, welche vor den Heiden, da sie in dem Gerichte über Israel nicht die Heiligkeit Gottes sahen, sondern die Ohnmacht Jehovahs zu erblicken meinten, verletzt ist (Deut. 32, 27; Jes. 48, 9 ff.; 43, 25 ff. vgl. V. 21; Hes. 36, 20 ff.); auf der anderen Seite ist es eine Offenbarung der Macht der Treue und der Liebe Jehovahs (Jes. 40, 7; 43, 25; 50, 1; Micha 7, 18 ff.; Mal. 3, 6; — Jerem. 31, 2 ff. 20; Hes. 11, 8 ff.; Jes. 49, 14 ff.; 54, 7 ff.). Diese Liebe Gottes hat das Gericht nicht zum Verderben, sondern zur Züchtigung und Reinigung des Volkes werden lassen (Jerem. 10, 24; 30, 11;

Jes. 27, 8; Hos. 11, 8 ff.), und שְׁאֵרִית יַעֲקֹב ist übrig geblieben, mit welchem Gott grosse Dinge thut. Wie in den Getreuen Jehovahs von je und je die Bürgschaft gelegen hat, dass das Gottesvolk nicht untergeht (1. Kön. 19, 18; Jes. 8, 17 ff.), so wird Gott um dieses heiligen Samens willen Israel nicht gar vertilgen (Jes. 65, 8 ff.; 10, 21; Zeph. 3, 12; Micha 2, 12; 5, 6; Jerem. 23, 3); er ist der Grundstock der neuen Heilsgemeinde, in welcher der göttliche Heilszweck zum Ziele kommt, mit welcher der Neue unvergängliche Bund aufgerichtet wird (Hos. 2, 21; Jes. 54, 8 ff.; Jerem. 31, 35 ff.; 50, 5; Jes. 61, 8; Hes. 16, 60). — In diesem Neuen Bunde ist jene Beschaffenheit des Volkes hergestellt, vermöge welcher es seiner Berufung entspricht; diese Beschaffenheit ist von Seiten der Menschen vorbereitet durch wahrhaftige Reue (Deut. 30, 2; Jerem. 31, 9; 50, 4 ff.; Hos. 11, 10 ff.), von Seiten Gottes durch Vergebung der Schuld (Jes. 54, 6 ff. 17; 33, 24; Hes. 16, 60—63 u. v. a. St.), sie wird erzeugt durch Ausgiessung des Heiligen Geistes, welcher als ein neues Lebensprincip allem Fleische innewohnt und Erkenntniss des Herrn wie Reinigung des Herzens und volle Rechtbeschaffenheit bewirkt (Joel 3; Jes. 61; Jerem. 31, 33; Hes. 36, 25 ff. vgl. oben zu 5, 3: *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*). In dieser Heilszeit wird Israel ins Heilige Land heimgekehrt und Jerusalem wird wieder gebauet sein (Joel 4, 20; Am. 9, 15; Ob. 17 ff.; das Nähere oben zu 5, 4: *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν*), und die feindlichen Brüder Israel und Juda sind versöhnt und wieder vereint (Richter 21, 3. 6; Hos. 2, 2; 3, 5; Jes. 11, 13; Hes. 37, 15 ff.). — Wie durch die Sünde das Uebel in die Welt gekommen ist, so wird auch mit der Aufhebung der Sünde das Uebel aufgehoben sein, sowol dasjenige Uebel, welches die Sünde fortwährend schafft in Unfriede, Hass, Krieg, — Friede wird sein unter den Menschen (Hos. 2, 20; Micha 5, 4—10; 7, 14; Sach. 9, 10), Friede in der Natur (Joel 4, 18; Hes. 34, 23 ff.; 47, 6 ff.; Hos. 2, 20. 23 ff.; Am. 9, 13 ff.; Jes. 11; 65, 25) — als auch dasjenige Uebel, welches als Strafe und Folge der Sünde auf den Menschen lastet. Vor Allem wird der Gipfel aller Strafübel, der Tod, überwunden sein, nicht nur für die Gemeinde, welcher durch die Ewigkeit Gottes ewiger Bestand verbürgt ist (Jes. 40, 28 ff.; Ps. 102, 27 ff.), sondern auch für die Einzelnen; denn der Gerechte soll ja durch den Glauben leben (Hab. 2, 4; Hes. 9, 4), und ob auch das Feuer des Herrn grüne und dürre Bäume verzehrt (Hes. 21, 3. 8), so wird doch der Tod für die gestorbenen Gerechten verschlungen werden, und sie werden Antheil bekommen an der Erlösung des Volkes und an der Vollendung des göttlichen Reiches (Jes. 25, 8; 26, 19 ff.).

Am Deutlichsten wird die Auferstehung gelehrt in den Weissagungen des Daniel; 11, 33. 35 ist von der Auferstehung derer die Rede, welche ihre Treue gegen Gott durch den Bekennertod bewährt haben, und im 12. Kapitel wird auch die Auferstehung der Gottlosen gelehrt; aber freilich nur derer in Israel, von der Auferstehung aller Menschen weiss das Alte Testament Nichts.

Wie das Bundesvolk in seinem geschichtlichen Bestande durch die Gerichte Gottes zertrümmert ist, damit die heilige Gemeinde des Neuen und ewigen Bundes entstehe, so werden auch aus der Zertrümmeruug der heidnischen Welt Reste der Heiden heilsempfänglich hervorgehen (Zeph. 3, 9; Sach. 14, 16 vgl. Jes. 48; 49, 6 ff.; Sach. 9, 7). Die Lehre der älteren Propheten, dass die Theokratie sich zur Aufnahme der Heiden erweitern werde, wie zur Zeit Davids und Salomos (Am. 9, 11 ff.), wird verklärt zu der Höhe der prophetischen Anschauung, welche besonders in Jes. 2, 2 ff.; 40—66; Micha 4, 1—4 erreicht ist: dass Israel als der Knecht Gottes die Mission erfüllt, die Offenbarung Gottes an die Menschheit zu vermitteln, und zwar, wie Jes. 56, 3—7; 60 angedeutet ist, durch das Wort zu vermitteln. Allerdings bleibt Israel das Mittlervolk und als solches an der Spitze der Völker; Jerusalem und der Tempel bleiben der Mittelpunkt des Gottesreiches (Jes. 44, 5; 45, 14; 56, 3 ff.; Micha 7, 16 ff.; Ps. 87), während die aufgenommenen Heiden dazu helfen, dass die Zerstreueten Israels zurückgeführt werden (Jes. 11, 10 ff.; 14, 1 ff.; 49, 22; 66, 18 ff.; Zeph. 3, 10); ebenso schliessen sich die Cultus-Ordnungen des zukünftigen Gottesreiches in Opfer und Festfeier den alttestamentlichen Ordnungen an (Jes. 56, 7; 66, 23; Sach. 14, 16—19); es sind dies Schranken der prophetischen Anschauung, welche nur Mal. 1, 11; Jes. 19, 21 ff. durchbrochen werden. Aber das Ziel des Heilsrathes Gottes ist erreicht, Gott ist König über alle Völker, Gottes Reich umfasst die Welt (Sach. 14, 16 ff.; Jes. 24, 23; Ps. 96, 10; 97, 1), und die Schätze der Welt werden dem Heiligthume Gottes dienstbar gemacht (Jes. 23, 18; 60, 9 ff.; Hagg. 2, 7).

Die Vollendung endlich dieser zukünftigen Zeit des Heiles wird im Alten Testament herbeigeführt theils durch das persönliche Kommen Jehovahs in seiner Herrlichkeit (so Ps. 96, 10 ff.; 98, 7 ff.; Jes. 35, 4 ff.; 40, 10 ff.; (52, 12); Hes. 34, 11 ff.; 43, 2. 7 u. s. w.), theils durch das Kommen eines Königs aus Davids Geschlecht, d. i. des Messias, d. h. der mit dem heiligen Salböl Gesalbte, vorzugsweise der Hohepriester, dann besonders der Prophet (Ps. 105, 15) und der theokratische König (Ps. 2, 2; Dan. 9, 25); Beides wird mit einander ver-

bunden in Hes. 34, 11 ff. 23. 24. Die messianische Hoffnung, welche bereits im Pentateuche wurzelt und hier in der Stufenfolge Gen. 3, 15. — 12, 3 (18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14) — 49, 10. — Num. 24, 17 ff. — Deut. 18, 15 ff. sich entwickelt, empfängt mit 2. Sam. 7, der Erwählung des Hauses Davids, eine bleibende Präcisirung. Nach dieser Verheissung ist die Vollendung des göttlichen Reichszweckes an einen König geknüpft, welcher als der Sohn Gottes und Stellvertreter Jehovahs auf das Innigste ihm angehört, und dieser König ist ein Davidide. Zwar die Erfüllung der Verheissung beginnt mit Salomo (1. Chr. 22, 9 ff.; 1. Kön. 5, 19) und wird in Ps. 89, 30 ff.; 132, 11 ff. auf alle zum Thron berufenen Nachkommen Davids ausgedehnt; aber bereits 2. Sam. 23 schreitet die Idee des messianischen Königs zur Individualisirung im Ideal fort; ähnlich wie das ideale Königthum in Ps. 21, 5. 7; 61, 7 sich zum idealen König verklärt in Ps. 2; 45; 72; 110. Die Propheten Jesaja (7, 14; 9, 5; 11, 1 ff.) und Micha (5, 1 ff.) sind es, welche die Weissagung von der Person des Messias vorzugsweise aufnehmen; Jerem. (23; 33) und Hesekiel (34), Sacharja (3, 8; 6, 12) und Maleachi (3, 1) verkünden sie in neuer Weise, bis der Messias in Dan. 7, 13 ff. als der Menschensohn, als der Herr vom Himmel erscheint, dem vom Alten der Tage das Gottesreich übergeben wird, welches ewig währet (vgl. über den „Menschensohn" des Daniel unten zu Lc. 6, 22).

Die in den kanonischen, besonders in den prophetischen Schriften des Alten Testaments enthaltene Verkündigung über das Reich Gottes und die messianische Hoffnung hat sich in fast allen ihren einzelnen Momenten in den sogenannten Pseudepigraphen, der jüdischen apokalyptischen Literatur, theilweise auch in den Apokryphen, bis auf die Zeit Christi und darüber hinaus erhalten, und diese Momente bildeten somit nachweislich Momente in dem religiösen Bewusstsein der Zeitgenossen Jesu. Den wissenschaftlichen Nachweis bietet besonders Schürer in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte S. 564 ff. in ebenso besonnener und umsichtiger wie gründlicher Darstellung. Es ist jedoch bezeichnend und für das Verständniss der messianischen Hoffnung, wie sie zur Zeit Christi im Volke Israel lebte, sehr wesentlich, dass in dieser apokalyptischen Literatur die religiös-sittlichen Bedingungen der Wiederherstellung Israels und des Kommens des Reiches Gottes fast völlig fehlen, die doch in der alttestamentlichen Lehrentwickelung so allbeherrschend in den Vordergrund treten. Das Zukunftsbild des Reiches Gottes und der messianischen Heilszeit in den Pseudepigraphen empfängt dadurch

einen höchst bizarren Charakter, es ist ein Zerrbild der prophetischen Verkündigung, der fruchtbare Mutterschoss jener fleischlichen Messiashoffnungen und jener finsteren Leidenschaften in Israel, welche aus dem Neuen Testament hinlänglich bekannt sind.

Die Verkündigung des Reiches Gottes im Neuen Testament verflicht die in den prophetischen Weissagungen des Alten Bundes unter einander in mehr als einer Beziehung discrepanten Anschauungen zu einem einheitlichen harmonischen Ganzen, welches sich zwar mit keiner der verschiedenen Anschauungen im Alten Testament völlig deckt, aber sie alle zur vollkommenen Erfüllung führt. Der Grund jener Discrepanz und dieser Incongruenz liegt in einem Doppelten; zunächst in den Schranken alttestamentlicher Erkenntniss überhaupt, nach welcher das Reich Gottes trotz aller erwarteten Herrlichkeit durchaus ein irdisches, diesseitiges Reich bleibt, und die zeitlichen theokratischen Ordnungen Israels nicht überall in ihrer Zeitlichkeit erkannt werden; sodann aber in den Schranken der prophetischen Erkenntniss im Besonderen, nach welcher die Zukunftsbilder ohne geschichtliche Perspective geschaut werden, und dadurch empfängt das zukünftige Reich Gottes einen durchaus eschatologischen Charakter. Demgemäss wird jene Discrepanz und Incongruenz im Neuen Testament überwunden einerseits dadurch, dass der eschatologische Charakter des Reiches Gottes ergänzt wird durch das Moment der geschichtlichen Entwickelung des Reiches Gottes, andererseits dadurch, dass das Zeitliche vom Ewigen gesondert und die rein irdische, diesseitige Vollendung des Reiches Gottes ergänzt wird durch die Lehre von der himmlischen, jenseitigen Vollendung desselben.

Johannes der Täufer, in dessen Anschauung die Errichtung des messianischen Reiches und die Offenbarung der messianischen Königsgewalt und Richtermacht (Mt. 3 u. Parall.) ganz in der Weise alttestamentlicher Prophetie zusammenfällt, hatte den Lebensberuf, den apokalyptischen fleischlichen Reichshoffnungen der Juden gegenüber die religiös-sittlichen Bedingungen der Theilnahme an diesem Reiche, auch dieses ganz in echt prophetischer Weise, zu dem ihnen gebührenden Ansehen in dem Bewusstsein des Volkes zu bringen; er hat diesen Beruf erfüllt durch seine Predigt der Busse und durch seine Taufe zur Vergebung der Sünden um des naheherbeigekommenen Messiasreiches willen. Mit derselben Botschaft tritt Jesus auf: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (*τῶν οὐρανῶν*) vgl. Mt. 3, 2 mit 4, 17; Mc. 1, 15. Setzt diese Botschaft einen gewissen Zeitpunkt voraus, in welchem das Reich zu erwarten sei, so ist mit der Verkündigung: *πεπλήρωται ὁ καιρός* (Mc. 1, 15) dieser Zeit-

punkt unmittelbar nahe gerückt (vgl. B. Weiss: Lehrbuch der Theologie des Neuen Testamentes a. a. O.), und Jesus lässt darüber keinen Zweifel, dass Er es sei, der die Realisirung der prophetischen Verheissung bringe. Den fragenden Täufer verweiset Jesus auf die Weissagungen der Propheten (Jes. 35, 5. 6), deren Erfüllung durch ihn das sichere Zeichen sei, dass das Reich Gottes in ihm und durch ihn erschienen sei (Mt. 11, 1 ff.). Den Pharisäern erklärt Jesus, dass da er die Teufel austreibe durch den Geist Gottes, das Reich Gottes gekommen sei (Mt. 12, 28). In ihm ist das Reich Gottes gekommen; mit seinem Erscheinen ist die messianische Freudenzeit angebrochen, die Freude der Hochzeitleute, weil der Bräutigam bei ihnen ist (Mt. 9, 14 ff.). Durch das Evangelium vom Reich, das Jesus predigt (Mt. 4, 23; 9, 35), verwirklicht er von sich aus das Reich Gottes auf Erden; aber nur da kann er es verwirklichen, wo sein Wort empfängliche Menschenherzen findet (Mt. 13, 3—9), welche durch die Offenbarung des Alten Bundes mit Heilsverlangen erfüllt (Mt. 5, 3 ff.) und auf diesem Wege von oben herab geboren sind. Demnach ist das Reich Gottes da, zunächst in Jesu selbst, weil er der Knecht Gottes *κατ' ἐξ.* ist, welcher nur Gottes Willen zu thun als die Aufgabe und den Inhalt seines Werkes kennt (Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38 ff. u. s. w.); aber durch ihn ist es auch da in Allen, welche nicht mehr zweifeln, ob er der Erwartete sei, sondern seiner sich freuen, dass er der Erwartete ist und im Glauben an ihn als den Messias sich ihm anschliessen (Mt. 11, 11).

In diesem Sinne kann, eben weil das Reich Gottes als die Gemeinschaft Erlöseter bereits da ist, im Neuen Testament nicht von einem Kommen des Reiches Gottes, sondern nur von einem Eingehen der Menschen in das vorhandene Reich Gottes geredet werden (Mt. 5. 20; 7, 21; 18, 3 (8. 9; 19, 17); 19, 23 (Mc. 9, 43. 45); Mc. 9, 47; 10, 15. 23—25; 12, 34; Lc. 18, 17. 24. 25; Joh. 3, 5 u. s. w.), von einem Wachsthum des Reiches Gottes in extensiver Weise, insofern es eine grosse Zukunft hinsichtlich seiner Ausdehnung vor sich hat, in intensiver Weise, insofern als die in das Reich Gottes Eingetretenen die Principien desselben in sich zu voller Ausgestaltung bringen (Lc. 17, 20 ff.; Röm. 14, 17)[1]. So ist das Gottesreich dem Senfkorn gleich, das vom kleinsten Anfange zum grössesten Umfange erwächst, dem Sauerteige,

---

[1]) Vgl. Luther: Gr. Kat. Bd. 21, S. 115: „Nu bitten wir solches beides, dass es komme zu denen, die noch nicht darinnen sind, und zu uns, die es uberkommen haben, durch täglich Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben".

der alle drei Scheffel Mehls durchsäuert (Mt. 13, 31—33). In allmähligem Wachsthum reift das Reich Gottes seiner Vollendung entgegen, nachdem es von Jesu constituirt ist, und das Wort der Verkündigung und die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes sind die Mittel zum *μαθητεύειν πάντα τὰ ἔθνη* (Mt. 28, 18 ff.). Wird aber das Evangelium vom Reich gepredigt sein in der ganzen Welt zu einem Zeugniss über alle Völker (Mt. 24, 14), dann wird das Ende kommen in der Wiederkehr des Messias vom Himmel her in seiner Herrlichkeit zur Vollendung aller Wege Gottes (Mt. 25). Die, welche alsdann würdig erfunden werden, gehen in das vollendete Gottesreich ein, während die Unwürdigen ausgeschlossen werden (Mt. 13, 37 ff.; 47 ff.; 25, 31 ff. u. s. w.). Dies ist die irdische, diesseitige Vollendungszeit des Reiches Gottes, wie die Propheten sie geschaut haben.

Diese irdische Vollendung des Reiches Gottes, welche als solche die Offenbarung der *divina potestas* Gottes und Christi ist, wird nun im Neuen Testament in besonderem Sinne fixirt; in charakteristisch biblischer Weise wird unter demselben Ausdruck *βασιλεία* dem Begriff des Reiches als einer Gemeinschaft der Erlöseten und Gott Gehorsamen der Begriff der *divina potestas* und ihrer Offenbarung substituirt, so dass *βασιλεία* zum Synonymon von *ἐξουσία*, von *δόξα* u. s. w. wird. Denselben Unterschied der Begriffe: Herrschaftsgebiet (Königreich) und Herrschaftsgewalt (Königthum) in dem einen Worte *βασιλεία* kennt übrigens die ganze Heilige Schrift. So müssig, wie Kamphausen sie a. a. O. S. 55 hinzustellen sucht, ist diese Unterscheidung nicht; in einzelnen Fällen mag es schwer zu bestimmen sein, welche von beiden Bedeutungen statt hat, in vielen Fällen kann man beide Bedeutungen genau unterscheiden, wie denn מַלְכוּת (LXX gewöhnlich: *βασιλεία*) Königthum bedeutet in 1. Sam. 20, 21; 1. Kön. 2, 12; 1. Chron. 15, 2; 18, 11. 14; 27, 31; 29, 5. 7; 30, 30; Ps. 145, 11—13; Dan. 1, 1; 2, 1. 44; 4, 23. 28. 33 u. s. w. — Königreich dagegen in 2. Chr. 11, 17; 33, 13; 36, 22; Dan. 2, 39; 4, 14. 15, 22; 5, 7. 11. 16. 21. 26. 28. 29; 6, 1. 3. 7. 26 u. s. w., und *βασιλεία* im Neuen Testament Königthum Mt. 16, 28; Lc. 1, 33; 19, 12. 15; 22, 29; 23, 42; Joh. 18, 36; Act. 1, 6; 1. Cor. 15, 24 u. s. w. — Königreich in Mt. 12, 25; 24, 7; 8, 11; 26, 29 u. s. w., und in gar manchen Fällen giebt nur eine von beiden Bedeutungen überhaupt einen Sinn; in Betreff des Gebrauchs von *βασιλεία* in der Bedeutung von *divina potestas* vor Allem in den Stellen, wo von der irdischen Vollendung des Reiches Gottes die Rede ist. Dahin gehört das Wort Jesu Mt. 16, 28: dass Etliche den Tod nicht schmecken werden,

ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ (vgl. V. 27: ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ); dahin gehört die Bitte des Uebelthäters Lc. 23, 42, und vor Allem das Gleichniss Lc. 19, 12 ff. als Antwort auf die Meinung der Hörer Jesu, dass das ἀναφαίνεσθαι der βασιλεία τοῦ θεοῦ augenblicklich bevorstehe; der Hingang Jesu zum Vater ist der Wegzug des Edlen in ein fernes Land; dort nimmt er τὴν βασιλείαν (*divinam potestatem*) ein und offenbart sie bei seiner Wiederkehr in dem Gericht über seine Knechte und die ihm feindlichen Bürger. Ferner gehört dahin die Verheissung Jesu Lc. 22, 29 ff.: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν; dass damit nicht der Eintritt der Jünger in das Reich Gottes und ihre Theilnahme an den Gütern und Gnaden desselben gemeint sei, sondern die Theilnahme an der messianischen Gewalt und an der Offenbarung derselben, erhellt aus dem Folgenden: καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Endlich sind die Stellen 1. Cor. 15, 24; Hebr. 1, 8; Apoc. 17, 12. 17, vielleicht auch Joh. 18, 36; Act. 1, 6 hier zu vergleichen. Sachgemäss ist in allen diesen Stellen nicht der hier nur verwirrende Ausdruck εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν βασ. gebraucht, sondern es ist von dem ἔρχεσθαι und ἀναφαίνεσθαι der βασιλεία selbst die Rede. Dieses Kommen der βασιλεία ist eine durchaus eschatologische Hoffnung, welche erfüllt werden wird einmal für immer am Ende der irdischen Entwickelung des Reiches Gottes; bis zu diesem Ende ist die βασιλεία verborgen, wie das Leben der mit Christo Auferstandenen, an diesem Ende tritt sie hervor aus der Verborgenheit als die φανέρωσις τοῦ Χριστοῦ (Col. 3, 1 ff.).

Nach diesem Allen ist das ἔρχεσθαι der βασιλεία τοῦ πατρός in der zweiten Bitte die Offenbarung der Königsmacht Jehovahs in der Herrlichkeit des Messias am Ende der Tage, der schliessliche und völlige Sieg der Sache Christi in der Welt, genau dasselbe, was nach Apoc. 20 das tausendjährige Reich bedeutet. Die Bürgschaft für das Kommen dieses Reiches ruht in dem Wesen Gottes selbst; die Ehre Gottes erfordert es, dass es in der Welt irgend einmal zur vollen Offenbarung seiner Königsmacht in Gericht und Gnade komme, und weder unser noch der gesammten Christenheit Gebet kann diese Offenbarung weder hindern noch fördern. Dass aber dennoch darum gebetet werden soll, hat den Sinn, dass das, was die Ehre Gottes um seiner selbst willen verlangt, auch unseres Herzens Wunsch und Bitte sein soll, weil ja die Ehre Gottes uns soll über Alles am Herzen liegen; und die Folge dieses Gebetes wird sein, dass die Betenden bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freude und Wonne

haben mögen (1. Petri 4, 13) und nicht zu Schanden werden vor ihm in seiner Zukunft (1. Joh. 2, 28). Luthers Erklärung im kleinen Katechismus (Band 21, S. 14), statt dass sie den Tadel Stiers (a. a. O. S. 208) verdiente: sie sei, weil ohne Missionssinn, sehr mangelhaft, trifft in prägnanter und einfältiger Kürze gerade das Richtige: „Gottes Reich kömpt wohl ahn unser Gebet von ihm selbs, aber wir bitten in diesem Gebet, dass auch zu uns komme“; zu vergleichen ist die übereinstimmende Erklärung Calvins ad h. l.: *„quare hac precatione optamus, ut .... sub imperium suum redigat omnes mortales .... ut suam Deus potestatem exerat tam verbo tam Spiritu, ut se illi ultro totus mundus subjiciat“.*

Dass nach der irdischen Vollendung des Reiches Gottes die Rede Jesu auch eine himmlische Vollendung kennt, ist hier nur zu constatiren; der Ausdrnck des Mt.: βασιλεία τῶν οὐρανῶν, welcher im Alten Testament (besonders Dan. 2, 31 ff. 34 ff. 44 ff.; 7, 9 ff.) nur den Ursprung des Reiches Gottes vom Himmel her und sein himmlisches, d. h. göttliches und ewiges Wesen bezeichnet, enthält im Neuen Testament die unverkennbare Hindeutung sowol auf das Vorhandensein des Reiches Gottes zugleich im Himmel, als auch auf die Vollendung des Reiches Gottes zu himmlischer Zukunft. So wird denen, welche verfolgt worden sind, das Himmelreich zugesagt (Mt. 5, 10); der Gnadenlohn der Treue wird als ein im Himmel deponirter dargestellt (Mt. 5, 12; 6, 1 ff.; Lc. 14, 14 u. s. w.); die Gemeinschaft des vollendeten Gottesreiches wird als eine Mahlzeit beschrieben, die im Himmel stattfindet und an welcher alle Genossen des Reiches Gottes mit den Patriarchen Antheil nehmen (Mt. 8, 11 ff.; Lc. 13, 28 ff.; vgl. Lc. 14, 16; 22, 30). Aus diesen Aussprüchen geht hervor, dass das Himmelreich im Himmel bereits da ist, wie es auch auf Erden da ist; dass die Genossen des irdischen Himmelreiches *eo ipso* die Anwartschaft haben auf die Genossenschaft des himmlischen, und dass das irdische Himmelreich, nachdem es in seiner Entwicklung vollendet ist, in das himmlische einmünden wird.

Die dritte Bitte: γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

Die Voraussetzung dieses Gebetswunsches ist, dass das θέλημα Gottes im Himmel geschieht, aber auf Erden nicht geschieht, und der Inhalt desselben, dass das θέλημα Gottes auf Erden ebenso geschehen möge, wie es im Himmel geschieht[1]. (Die richtige Uebersetzung der Bitte ist demnach

[1]) Bengel ad h. l.: *„Non rogatur, ut haec in coelo fiant, sed coelum norma est terrae, in qua aliter alia fiunt omnia“.*

nicht die der lutherischen Bibelübersetzung: „Dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel“ [so auch der heidelb. Katech. ed. Wolters S. 77], auch nicht die scheinbar wörtliche der „Auslegung“ u. s. w. 1518 Bd. 21, S. 185: „Dein Wille geschehe als im Himmel und auf Erden“, sondern die des kleinen Katech. Bd. 21, S. 14: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“; *ὡς* — *καί* soviel wie *ὡς* — *οὕτως καί* vgl. Winer: Gramm. S. 390 § 5.) Eben desshalb kann das *θέλημα* Gottes hier nicht die *voluntas Dei decernens* sein, welche Beziehung hat auf die natürlichen und geschöpflichen Dinge; denn wie diese *voluntas decernens* im Himmel geschieht, wo Gott eine feste unwandelbare Ordnung in dem Lauf der Gestirne gesetzt hat, welche ein Bild ist der Festigkeit des Bundes Gottes mit seinem Volke (Jerem. 31, 35 ff.), ein Zeugniss der Grösse Gottes, welche die Kleinheit der Menschen so sehr überragt (Ps. 8, 4 ff.; Hiob 38, 33 ff.), eine Bürgschaft für die sein Volk leitende und tragende Gegenwart, Macht und Gnade Gottes (Jes. 40, 26 ff.)[1]), — so geschieht diese *voluntas decernens* auch auf Erden, seitdem sie gegründet ward (Gen. 8, 21 ff.; Jerem. 33, 20 ff. 25 ff.; Sir. 43, 1—36). Das *θέλημα* Gottes hingegen, welches auf Erden nicht geschieht, ist die *voluntas praecipiens*, und sie ist es, deren Geschehen im Himmel als Vorbild für die Erde hingestellt wird, damit die Erde in Harmonie mit dem Himmel trete und ein Abbild des Himmels werde. Weil aber die *voluntas Dei praecipiens* auf Erden nur von persönlichen Wesen geschehen kann, so ist zu erwarten, dass das Geschehen dieser *voluntas* im Himmel, welches für die Erde vorbildlich sein soll, auch von persönlichen Wesen ausgehe. Als diese persönlichen Wesen lehrt die Heilige Schrift uns die Engel erkennen (so auch Calvin, Tholuck, Bleek, Meyer, Kamphausen); ausser Dan. 7, 10, wo die Engelheere als Dienende Jehovahs beschrieben werden, sind es besonders die Stellen Ps. 91, 11 u. 103, 20 ff., welche hier in Betracht kommen. Die Engel Gottes sind es, welche sein Wort thun, indem sie anhören die Stimme seines Wortes, welche seinen Willen thun und seine Diener sind; dieser Wille Gottes besteht nach Ps. 91 (vgl. 34, 8 u. s. w.) darin, dass sie die Frommen behüten auf allen ihren Wegen u. s. w., wie denn überhaupt in der Heiligen Schrift, sowol Alten als Neuen Testaments, die Engel vorzugsweise die Vermittler des Willens Gottes in Beziehung auf die Menschen sind zu ihrem Schutze wie zu ihrer Strafe (vgl. Ex. 12, 29; 2. Sam. 24, 16;

---

[1]) Dies ist also keine „moderne astronomische Reflexion, welche dem jüdischen Bewusstsein ferne lag“, wie Tholuck sagt; vgl. Kamphausen a. a. O.

2. Kön. 6, 17 ff.; 19, 35 vgl. Jes. 37, 36; Act. 12, 7 ff. 23; Mt. 13, 39 ff. 49 ff.; Hebr. 1, 13 ff.; Mt. 4, 11; Lc. 22, 43 u. a. St.), — wie zur Verkündigung des Wortes und Willens Gottes (Richter 6, 12 ff.; 13, 3; 1. Kön. 19, 5 ff.; Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2 u. a. St.).

Da das Geschehen des Willens Gottes im Himmel demnach darin besteht, dass die Engel Gottes seinen Willen thun, dieser Wille also nicht an ihnen, sondern von ihnen gethan wird, so darf auch das *θέλημα* Gottes, welches auf Erden geschehen soll[1]), nicht als der Wille Gottes gefasst werden, welcher an den Menschen geschehen soll, also nicht als der Erlösungs-, Heils- oder Gnaden-Wille Gottes, die *voluntas gratiae*, eine *voluntas decernens* im höheren Sinne (wie 1. Tim. 2, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*), sondern als das absolute Sittengesetz, welches die Menschen vollbringen sollen, um so die *δικαιοσύνη*, die Beschaffenheit zu erreichen, in welcher der Mensch so ist, wie er nach Gottes Willen sein soll[2]) (vgl. oben zu 5, 6). Der Gnadenwille Gottes ist allerdings der letzte Grund der Offenbarung des absoluten Sittengesetzes, wie die Erfüllung des Gnadenwillens an den Menschen der schliessliche Zweck aller Offenbarung, auch der Offenbarung des absoluten Sittengesetzes, ist, so dass die Erfüllung dieses durch uns der Weg zur Erfüllung jenes an uns ist; zu der Erfüllung der *voluntas praecipiens* durch uns gehört überdies in erster Linie das freie gläubige Eingehen auf die *voluntas decernens* in

---

[1]) Der Catech. Rom., welchem Bengel und Menken folgen, bezieht den Zusatz: „wie im Himmel, also auch auf Erden“ nicht auf die dritte Bitte allein, sondern auf jede der drei ersten Bitten — was exegetisch nicht gerechtfertigt ist.

[2]) Eigenthümlich schwankend in seiner Erklärung ist Luther. Während er „Auslegung“ 1518 Bd. 21, S. 186 ff. richtig erklärt: „Ohn Zweifel, Gottes Wille geschehen, ist nichts andres, dann seine Gebot halten. Dann durch seine Gebot hat er seinen Willen uns eröffnet“ (vgl. S. 193), und diese Erklärung sowol in der „Kurzen Form“ 1520 Bd. 22, S. 26, wo mit dem Gehorsam gegen die *voluntas praecipiens* zugleich die Ergebung („ledige Gelassenheit“) in die *voluntas decernens* gefordert wird, als auch in „Deutsche Messe u. s. w.“ 1526, Bd. 22, S. 239; und in „Eine einfältige Weise zu beten“ 1535, Bd. 23, S. 218 beibehält, — entscheidet er sich in „Kurzer Begriff u. s. w.“ 1520 Bd. 45, S. 205; in „Kurze Auslegung des heiligen Vater Unsers vor sich und hinter sich“ 1520 Bd. 45, 209; im Kl. Katech. 1529 Bd. 21, S. 15; im Gr. Katech. 1529 Bd. 21, S. 117 ff.; in „Kurze Auslegung des V.-U.“ 1533 Bd. 3, S. 442 ff. durchaus für die *voluntas Dei decernens*, worin ihm unter den Neueren namentlich Menken a. a. O. S. 200 nachfolgt. — Calvin ad h. l. weist ausdrücklich die Beziehung auf die *vol. dec.* zurück; besonders vgl. *Inst. chr. rel.* III, 20, § 43: *„Porro non agitur hîc de arcana eius voluntate qua omnia moderatur et in suum finem destinat .... Sed hîc notatur alia Dei voluntas, nempe cui respondet voluntarium obsequium“.*

Beziehung auf das Geschick des Menschen vgl. *γενηθήτω τὸ θέλημά σου* Mt. 26, 42. Allein diese innerliche Zusammengehörigkeit des Gnadenwillens und des absoluten Sittengesetzes giebt kein Recht, das eine dem anderen zu substituiren. — Der Wille Gottes (opp. der Eigenwille der Menschen) geschieht auf Erden in demselben Masse nicht, wie die Sünde auf Erden gethan wird; denn die Sünde in jeder Gestalt ist *ἀνομία* als Gegensatz zu dem das absolute Sittengesetz offenbarenden *νόμος*, und *ἀδικία* als Gegensatz zu der von dem *νόμος* geforderten *δικαιοσύνη* oder der im *νόμος* geoffenbarten *ἀλήθεια* (vgl. Mt. 7, 23: *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* — opp. V. 21: *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου.* — Uebrigens *ἀνομία* häufig auch als Gegensatz zu *δικαιοσύνη*, so Mt. 13, 41 vgl. 43; 23, 28; 2. Cor. 6, 14 u. s. w.; *ἀδικία* oft als Gegensatz zu *ἀλήθεια*, so Röm. 1, 18; 2, 8; 1. Cor. 13, 6; 2. Thess. 2, 10. 12; *ἀδικία* als Gegensatz zu *δικαιοσύνη* Röm. 3, 5).

In ihrem Zusammenhange mit der zweiten Bitte offenbart die dritte den religiös-sittlichen, den geistlichen Charakter des Königthumes Gottes, um dessen Kommen (Offenbarung) gebetet wird, dass der Ehre Gottes nur dann wahrhaft Genüge geschehe, wenn jenes Kommen nicht in der Geltendmachung äusserer allmächtiger Gewalt, sondern in der Gewinnung der Herzen zu freiem und seligem Gehorsam bestehe, — zugleich den Weg, auf welchem das Kommen jenes Königthumes angebahnt wird. Zu dem ersten Gebetswunsche verhält sich der dritte so, dass er dasjenige nennt, worin die Erfüllung des ersten *in concreto* bestehen wird: dadurch wird der Name Gottes geheiligt, dass der Wille Gottes so auf Erden geschieht, wie er im Himmel geschieht. Somit steht der dritte Gebetswunsch in einem explicativen Verhältniss zu den beiden ersten, indem er die geistliche Charakterisirung des zweiten, die concrete Erfüllung des ersten ausspricht.

Die vierte Bitte: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.*

Auf die *εὐχαί* des Gebetes Jesu folgen mit der vierten Bitte die *αἰτήματα.* Der Uebergang von den rein geistlichen Gegenständen der drei ersten Bitten zu dieser das irdische Bedürfniss des leiblichen Lebens ins Auge fassenden Bitte kann nicht auffallend sprunghaft erscheinen, wenn beachtet wird, dass sie „*ponitur prima in iis, quae ad nos referuntur, sicut vita naturalis prior est spirituali*" (Bengel ad h. l.), und dass es eine Bitte ist, „*qua breviter nos in eius curam tradimus, ac providentiae committimus, ut nos pascat, foveat, servet*" (Calvin: Inst. chr. rel. III, 20 § 44). Gleichwol ist die vierte Bitte um

des Leibes Nothdurft eine bedingte Bitte, während sowol die drei vorhergehenden εὐχαί als das folgende αἴτημα unbedingte Bitten sind; während diese daher, vorausgesetzt, dass wirklich gebetet wird, auf eine gewisse Erhörung rechnen können, ist die Erhörung der vierten Bitte von der Bedingung abhängig, dass sie der Ehre Gottes, wie unserem ewigen Heile förderlich sei, was zu beurtheilen lediglich Sache der göttlichen Allweisheit ist.

Es sind demnach Fälle denkbar, dass Gott um seiner Ehre und unseres Heiles willen die Erhörung dieser Bitte versagt. Selbstverständlich ist damit nicht ausgesprochen, dass solche Bitte um des Leibes Nothdurft im Munde des Christen unstatthaft wäre; die Mahnung Bengels ad h. l. ist vielmehr am Platze: „*non debemus fingere discipulos iam tum supra curas vitae evectos*". Allerdings ist den nach Gottes Gerechtigkeit und Gottes Reich Trachtenden verheissen, dass ihnen Nahrung und Kleidung obendrein („überher") werde gegeben werden (Mt. 5, 33 vgl. z. d. St.); allein es ist nur eine Verkennung der überaus grossen Wichtigkeit der leiblichen Nahrung als der unentbehrlichen materiellen Bedingung alles individuellen sittlichen, wie alles gesunden socialen Lebens, wenn die Berechtigung solcher Bitte bestritten wird, „*quamquam simul notandum est, quae in salutem nostram vel utilitatem concipimus vota, in ultimum illum finem* (sc. *gloriam Dei*) *debere referri; non enim propriae utilitatis studio sic nos occupari fas est, quin primatum semper teneat Dei gloria*" (Calvin ad h. l.)[1]. Gleichwol ist es in Anbetracht der eigenthümlichen Stellung dieser Bitte im Gebete des Herrn begreiflich, dass von Alters her bis in die neueste Zeit (nach Kamphausen auch noch von Weisse: Philosoph. Dogmatik 3. Bd. S. 581) der wörtliche und nächstliegende Sinn unserer Bitte von vielen Auslegern als nicht genügend angesehen wurde, dass man daher seine Zuflucht zu einem geistlichen Sinne in dieser oder jener Färbung nahm. Allzu grosses Gewicht ist solcher Deutung gegenüber auf die Thatsache nicht zu legen, dass das Wort ἄρτος im Neuen Testamente ausser der gewöhnlichen Bedeutung = leibliches Nahrungsmittel oder leiblicher Unterhalt überhaupt (auch von den Schaubroten Mt. 12, 4; Lc. 6, 4; Hebr. 9, 2 (ἄρτοι τῆς προθέσεως) und vom Manna (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Joh. 6, 31 u. s. w.)) allerdings in übertragenem Sinne gebraucht wird, aber in diesem Sinne ausschliesslich von dem ἄρτος τῆς ζωῆς d. h. dem Herrn Christus selbst Joh. 6, 35 u. s. w. (eine bildliche Redeweise von der Hausgenossenschaft Gottes ist jener Ausruf Lc. 14, 15: μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασ. τ. θ.). Will man also geistlich deuten, so hat man unter ἄρτος

---

[1]) Nähere Ausführung bei Kamphausen a. a. O. S. 81 ff.

den Herrn Christus selbst zu verstehen; dagegen spricht jedoch dasselbe, was gegen die lexikalisch nicht ganz gerechtfertigte weitere Fassung (ἄρτος = die durch Christum vermittelten geistlichen Güter, Gottes Wort, Gottes Geist u. s. w.) einzuwenden ist, nämlich ausser der in Bezug auf das Folgende dadurch verletzten Heilsordnung vor Allem das unpassende σήμερον; in diesem Zusammenhange würde es eine ganz ungehörige Beschränkung involviren, da es anerkannte Pflicht des Christen ist, nicht nur für heute, sondern für alle Zukunft der in Christo geschenkten geistlichen Güter und Segnungen an jedem Tage gewiss zu werden, wenigstens nach dieser Vergewisserung des Heiles zu trachten.

Unerträglich würde aus diesem Grunde auch die Verbindung der leiblichen mit der geistlichen Deutung sein, wie sie unter den Neueren besonders Stier a. a. O. S. 212 vertheidigt, welcher behauptet: „so viel die Seele mehr ist als der Leib, sollen wir lernen, im Brot von Gott je mehr und mehr das geistliche vornehmlich meinen und bitten“; für das leibliche Brot ist das σήμερον eine pflichtmässige, daher geistliche, für das geistliche Brot eine pflichtwidrige, daher ungeistliche Beschränkung. Schliesslich giebt aber das vielumstrittene Adjectiv ἐπιούσιον, zu dessen Erklärung wir nun übergehen, den Ausschlag, dass die vierte Bitte auf das Gebet um des Leibes Nothdurft zu beschränken sei[1]).

[1]) Eine geradlinige Entwickelung der Erklärung zum Richtigen hin ist bei Luther ersichtlich. In „Auslegung“ 1518 Bd. 21, S. 197 versteht er unter Brot das göttliche Wort, indem er das „unser“ premirt: „das druckt aus, dass wir nit das gemein Brod bitten, fürnämlich, das auch die Heiden essen, und Gott allen Menschen ungebeten gibt; sonder, unser Brod, die wir seien Kinder des himmlischen Vaters .... Aber Gott will seine Kinder lehren, dass sie meher Sorg haben umb der Seelen Speis; ja, er verbeut, sie sollen nit sorgen, was sie essen oder trinken leiblich“. S. 203: „das Brod, das Wort und die Speis ist niemand, dann Jesus Christus, unser Herr selbs, wie er sagt Joh. 6“. S. 207: „Christus ist das Brod, Gottes Wort ist das Brod; und doch ein Ding, ein Brod. Dann es ist in dem Wort, und das Wort in ihm: und gelauben in dasselb Wort, das heisst essend das Brod; und wem das Gott gibt, der lebet ewiglich“. S. 209: „Bitten wir dann nit auch umb das leiblich Brod? Antwurt: ja, es mag fast wohl hierinnen das leiblich Brod verstanden werden; aber fürnemlich das geistlich Brod der Seelen, Christus“. — Ganz ähnlich spricht Luther sich aus in: „Kurze Form“ 1520 Band 22, S. 27; „Kurzer Begriff“ 1520, Bd. 45, S. 206; „Kurze Auslegung“ 1520, Bd. 45, S. 209. Eine Aenderung der Erklärung ist vollzogen in „Deutsche Messe“ 1526, Bd. 22, S. 239; „Wollt uns auch unser täglich Brod geben; für Geiz und Sorge des Bauchs behüten, sonder uns alles Guts gnug zu ihm versehen lassen“. Im „Kl. Katech.“ 1529 Bd. 21, S. 15 versteht Luther das Brot in leiblichem Sinne, dehnt es aber, wie bekannt, sehr weit aus; die Rechtfertigung davon im „Gr. Katech.“ 1529 Bd. 21, S. 119 ff.: „Denn wenn du täglich Brod nennest und bittest, so bittest du alles, was dazu gehört, das tägliche

Der Grund der Schwierigkeit für die Deutung liegt in der Etymologie des Wortes ἐπιούσιος, welches ausser an dieser Stelle des Herrngebets, in beiden Recensionen Mt. 6 und Lc. 11 ohne alle Varianten, weder im Neuen Testamente, noch in der gesamten sonstigen Gräcität vorkommt. Ausflüchte der Exegeten, wie die, dass hier eine Corruption des Textes vorliege (etwa statt ἐπούσιος) oder die, dass es eine adjectivische Neubildung sei aus ἐπὶ ἴσον = „die den Hunger ausgleichende Nahrung", können nicht nützen, dagegen ist der Weg rein etymologischer Erklärung ausschliesslich einzuschlagen. Um diese hat sich in neuerer Zeit der Philologe Leo Meyer durch eine Abhandlung über das Wort in Adalbert Kuhn: „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen", Band 7, Jahrg. 1858, S. 401—430 wesentliches Verdienst erworben; Kamphausen aber a. a. O. S. 86 ff. gebührt das Verdienst, in den Theologenkreisen zuerst auf diese Abhandlung aufmerksam gemacht zu haben. Seine Hoffnung a. a. O. S. 93 freilich, „dass Leo Meyer der herrschenden Verwirrung hoffentlich für immer ein Ende gemacht habe", ist nicht erfüllt; denn Cremer a. a. O. s. v. entscheidet sich, u. E. ohne Grund, für die alte Deutung, nach welcher das Wort eine adjectivische Form der Zusammensetzung aus ἐπί und οὐσία sein soll (siehe unten).

Für die Ableitung des Wortes ἐπιούσιος steht nur eine zweifache Möglichkeit offen, nämlich entweder von ἐπιέναι oder von ἐπεῖναι.

1. Die Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπιέναι.

a) Viele Erklärer stellen das Wort in unmittelbare Verbindung mit dem *praes. part. fem.* ἐπιοῦσα, welches oft, auch ohne Hinzufügung von ἡμέρα, für „der morgende Tag, morgen" gebraucht wird; demnach würde ἄρτος ἐπιούσιος heissen: „unser

---

Brod zu haben und geniessen, und dagegen auch wider alles, so dasselbige hindert". (Gerade so auch Calvin ad h. l.: „*Nam sub pane Hebraei comprehendunt omne genus alimenti. Hîc vero latius etiam extenditur; neque enim tantum escam nobis porrigi Dei manu, sed quicquid ad transigendam vitam necessarium est, nobis ab eo dari cupimus*".) Diese Erklärung behält Luther fortan bei, wie aus „Auslegung des 5. 6. und 7. Cap. St. Matthaei" 1532 Bd. 43, S. 182; „Kurze Auslegung" 1533 Bd. 3, S. 443; „Eine einfältige Weise zu beten" 1535 Bd. 23, S. 219 genugsam erhellt. — Sehr richtig bemerkt J. Gerhard *l. th. exegesis* p. 211[b]: „*At si in quarta petitione intelligeretur panis coelestis et supersubstantialis, nulla remaneret petitio, in qua ad huius vitae sustentationem necessaria a Deo peteremus, quod cum perfectione Dominicae orationis non congruit. Praeterea panem spiritualem sive bona Spiritualia iam ante in tribus primis petitionibus flagitavimus, restabat igitur, ut etiam panem corporalem a Deo peteremus*".

Brot für morgen". Unter den Neueren schliessen sich nach Bengel ad h. l.: „*dicitur ἀπὸ τῆς ἐπιούσης: die postero, componiturque ex ἐπί et ἰοῦσα*" dieser Erklärung an: Winer: Gramm. S. 88 und Meyer in seinem Commentar. Schon Origenes kennt diese Erklärung, ohne ihr jedoch zu folgen; Hieronymus berichtet, dass das Hebräer-Evangelium das Wort durch *mahar* übersetze, *quod dicitur crastinum*; doch auch er hält diese Ableitung nicht für richtig und übersetzt: *supersubstantialem.* Glöckler findet sie „wahrhaft lächerlich", und Salmasius urtheilt darüber: *nihil est ineptius.*

Der Einwand jedoch, welcher von Salmasius, Suicer u. A. gegen diese Ableitung erhoben ist, dass nämlich das Derivatum von ἐπιοῦσα nicht ἐπιούσιος heissen könne, sondern ἐπιουσαῖος lauten müsse (wie δευτεραῖος, τριταῖος, ποσταῖος u. s. w.), ist nicht stichhaltig, da auch Σούσιος von Σοῦσα, Συρακούσιος von Συράκουσα, θαλάσσιος von θάλασσα, ὥριος (neben ὡραῖος) von ὥρα u. s. w. vorkommen. Durchschlagender ist der Einwand, welcher aus dem Gebrauche des ἐπιοῦσα im Neuen Testamente hergenommen ist. Das Zeitwort ἐπ-ιέναι, dessen Bedeutung ist: herzukommen, hinzukommen, — entgegengehen, angreifen, — bevorstehen, künftig sein, kommt im Neuen Testamente nur in zeitlicher Bedeutung und nur in der Form des *part. fem.* ἐπιοῦσα, und in dieser Form nur fünfmal und zwar nur in den Act. vor, wovon zweimal mit hinzugefügtem Substantiv, nämlich 7, 26 mit ἡμέρα, 23, 11 mit νυκτί, die anderen drei Male (16, 11; 20, 15; 21, 18) ohne Substantiv. In allen diesen Stellen (mit Ausnahme von 23, 11: τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτί) hat es zwar die Bedeutung von morgendlich, allein es ist zu beachten, dass es so nur in gewissem Zusammenhange, welchen die Ergänzung ἡμέρα an die Hand giebt, heissen kann; die eigentliche Bedeutung ist nicht morgendlich, sondern folgendlich (wie Act. 23, 11 besonders deutlich).

Im Neuen Testamente ist das Wort für morgen immer αὔριον (Mt. 6, 30. 34; Lc. 10, 35; 12, 28; 13, 32. 33; 1. Cor. 15, 32; Jac. 4, 13. 14; Act. 4, 3. 5; 23, 15. 20; 25, 22), oder ἐπαύριον (Mt. 27, 62; Mc. 11, 12; Joh. 1, 29. 35; 6, 22; 12, 12), und niemals wird dem σήμερον das ἐπιοῦσα, sondern stets das αὔριον gegenübergestellt (vgl. Lc. 13, 32. 33; Mt. 6, 30; Lc. 12, 28; Jac. 4, 13). In Beziehung auf den Sinn der Bitte ist gegen die Ableitung von ἐπιοῦσα und die Uebersetzung: „unser Brot für morgen gieb uns [schon] heute" geltend zu machen, dass Jesus seinen Jüngern nur als Concession gegen ihre Schwachheit diese Bitte hätte vorschreiben können, und dass dieser Bitte die doch jedenfalls vollkommenere gegenüberstehen würde: „unser Brot für heute gieb uns heute", oder „unser Brot für morgen

gieb uns morgen"[1]). Unmöglich wird endlich die Erklärung von ἄρτος ἐπιούσιος = „das Brot für morgen" gemacht durch Lc. 11, 3, wo statt des σήμερον im Mt. τὸ καθ' ἡμέραν = „das tägliche" steht; „gieb uns unser für morgen bestimmtes Brot täglich" giebt aber nicht anders einen Sinn, als wenn man dem ἄρτος ἐπιούσιος den Sinn unterschiebt: „das Brot für den jedesmal folgenden Tag gieb uns täglich", was unter allen Umständen unzulässig ist.

b) Ueber die Ableitung des ἐπιούσιος von dem *part.* ἐπιόντ können wir hinweggehen, da nicht nur überhaupt im Griechischen die Bildung der Adjectivendung ιούσιος von ιόντ nicht gemacht worden ist, sondern auch aus solcher Ableitung kein Sinn genommen werden kann, wie denn auch unseres Wissens kein Ausleger auf diese Auskunft verfallen ist.

2. Die Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπεῖναι.

a) Die meisten Ausleger entscheiden sich für diese Ableitung, und fast ohne Ausnahme sehen diese dann in dem Worte eine Zusammensetzung aus ἐπί und οὐσία (so schon Chrysost., unter den Neueren besonders Tholuck: „das, was gerade genug ist", und Cremer a. a. O. s. v.). Die Einwendung z. B. von Olearius, dass die Substantiva auf ία die Adjectivform nur auf αιος oder ώδιος bilden, ist hinfällig, da Bildungen wie ἐγκοίλιος (von κοιλία) = „im Bauche befindlich", ἐνούσιος (von οὐσία) = „vermögend" durchaus nicht ungewöhnlich sind. Allein die Schwierigkeit liegt darin, dass ein erträglicher Sinn nur dann mit dem Worte zu verbinden ist, wenn οὐσία die Bedeutung: Leben oder Dasein hat, also ἐπι-ούσιος = zum Leben, zum Dasein gehörig oder nothwendig; aber für diese Bedeutung des Wortes οὐσία fehlt jeder verwendbare Beleg. Die eigentliche Bedeutung von οὐσία ist: das Seiende, Daseiende, Anwesende, dann, wie auch wir das Wort „Wesen"

---

[1]) L. Meyer meint die Bitte um das morgende Brot dem Sinne nach widerlegt durch Christi eigenes Wort Mt. 6, 34: μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον — und nennt die Einwendung Meyers (Comm.), dass das Nichtsorgen für den anderen Tag das Bitten um das morgende Brot nicht ausschliesse, eine Spitzfindigkeit, während er das ähnliche Wort des Ang. Caninius: „weil Christus das Sorgen für den morgenden Tag verbiete, sollen wir für den morgenden Tag bitten" ein wunderbares Zeugniss nennt, was theologischer Exegese überhaupt möglich sei. In diesem ebenso unbegründeten wie ungerechten Urtheil stimmt Kamphausen a. a. O. S. 91 dem philologischen Kritiker bei (auch Cremer a. a. O. s. v. findet die Erklärung Meyers mit Mt. 6, 34 unvereinbar), ohne zu beachten, dass L. Meyers eigene (gewiss richtige) Erklärung: „gieb uns heute unser ausreichendes Brot" vor dem allgemeinen Worte Jesu Mt. 6, 31: μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν κτλ. durchaus nicht anders zu retten ist, als dadurch, dass das Nichtsorgen für Nahrung und Kleidung das Bitten darum nicht ausschliesst.

gebrauchen („ein schönes, ein grosses Wesen“), so viel wie Vermögen, Eigenthum. Das Wort fehlt bei Homer, Hesiod, Pindar, kommt aber in der angegebenen Bedeutung vor bei Herodot, Eurip., Aristoph., Xenoph., Plato, Demosth. u. A.; ebenso im Neuen Testamente, jedoch nur Lc. 15, 12. 13, wo es die Vulg. durch *portionem substantiae* und *substantiam* übersetzt (ganz so *ὕπαρξις* Act. 2, 45; Hebr. 10, 34). Ausserdem hat *οὐσία* in der philosophischen Sprache des Plato und Aristoteles die Bedeutung von: Wesen, Wirklichkeit, Realität, eine Bedeutung, die abgesehen davon, dass „das Brot, welches zur Realität gehört“, sinnlos ist, in der so einfachen und unphilosophischen Sprache des Neuen Testaments nicht gesucht werden darf. Tholuck weist auf zwei Stellen hin, in welchen *οὐσία* = Leben oder Dasein heissen soll; die erste, Soph. Trach. V. (907—)911: *καὶ τὰς ἄπαιδας ἐς τὸ λοιπὸν οὐσίας* ist jedoch nicht brauchbar; zwar macht Schneidewin die Bemerkung: „ist die Stelle nicht verschrieben, so muss *οὐσίαι* in kühn geneuerter Bedeutung für Dasein, Lebenstage stehen“; aber diese Bemerkung ist falsch, die Stelle heisst vielmehr: „das künftig kinderlose Hauswesen“[1]). Die zweite Stelle ist aus Porphyrios: Von der Enthaltsamkeit II, 34; hier allerdings hat *οὐσία* die vermisste Bedeutung = Leben; allein die Sprache des Porphyrios ist so gekünstelt, dass man das Wort als Beleg für die Bedeutung im Neuen Testamente nicht verwerthen kann, und überdies gehört Porphyrios der zweiten Hälfte des dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts nach Christo an († 304)[2]).

Luther sucht in seiner „Auslegung des Vater Unsers für einfältige Layen“ 1518 Bd. 21, S. 200 die drei Bedeutungen: „überwesentlich, auserwählt und Morgenbrod“ (*panis crastinus*) zu verbinden, ohne einen erträglichen Sinn zu gewinnen. Die erste, „überwesentlich“, beruht auf der Uebersetzung des Hieronymus im Mt.: *supersubstantialem*[3]) (im Lc. übersetzt er: *cotidianum*), welche sich daraus herleitet, dass er *ἐπιούσιος* für gleichbedeutend mit *περιούσιος* hielt, welches Wort die LXX

---

1) Ebenso übersetzt Donner: Sophocles 5. Aufl. 1863 V. 895: „und jammert, dass ihr Haus in Zukunft erbenlos verblühen soll“.

2) Cremer a. a. O. geht wieder auf Belegstellen bei Aristoteles zurück (bes. *De respir.* 17) und meint, die naheliegende Bedeutung von *οὐσία* = Leben, Dasein sei nur durch den gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch = Realität, Wesen, zurückgedrängt worden.

3) Calvin ad h. l. urtheilt von dieser Uebersetzung: „*prorsus absurdum est. Ratio vero, quam adducit Erasmus, non modo frivola est, sed pietati repugnat; non videtur illi probabile, quod dum prodimus in Dei conspectum, Christus nos de alimentis verba facere iubeat*“.

häufig statt ἐξαίρετος = *praecipuus, egregius, peculiaris* gebrauchen, und dann erklärt: *panem, qui super omnes substantias est et universas superat creaturas.* — Nur ein Ausleger, Johannes Alberti (obss. phil. 1725) hält die Bedeutung von οὐσία = Eigenthum fest, wird dadurch aber zu der unhaltbaren Auffassung getrieben: *panem peculiarem, qui est* ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν *adque peculium nostrum pertinet*, die er unpassender Weise durch Lc. 15, 12 zu stützen sucht.

Schwankend zwischen der Ableitung von ἐπ-ιέναι und ἐπί-οὐσία ist besonders de Wette, welcher rücksichtlich des Sinnes für das Letztere, rücksichtlich der Ableitung für das Erstere sich entscheidet. Was ihn und Andere, besonders Meyer (Comm.), von dem Zurückgehen auf ἐπεῖναι zurückhält, ist die Meinung, dass das Wort dann ἐπούσιος lauten müsste.

b. Allein diese Meinung ist unbegründet, und die Ableitung von ἐπ-εἶναι wird doch die richtige sein. 1) Es ist zwar allerdings die Regel, dass die Präpositionen ἐπί, ἀντί, ἀμφί ihr auslautendes ι in Zusammensetzungen vor folgendem Vocal abwerfen, während περί es beibehält, aber es fehlt auch nicht an häufigen Ausnahmen. Abgesehen von den Belegen aus der class. Gräcität sei hingewiesen auf ἐπιεικής (1. Tim. 3, 3; Tit. 3, 2; 1. P. 2, 18; Jac. 3, 17; Phil. 4, 5), ἐπιεικεία (Act. 24, 4; 2. Cor. 10, 1), ἐπιορκέω (Mt. 5, 33), ἐπίορκος (1. Tim. 1, 10). 2) Die adjectivische Endung ούσιος (Grundform ούσιο) findet sich überhaupt in folgenden drei Verbindungen. Zunächst bei abgeleiteten Namen, denen ein weiblicher Name auf ουσα zu Grunde liegt, z. B. Θαλπούσιος von Θάλπουσα, Ἀρεθούσιος von Ἀρέθουσα u. s. w. Sodann bei solchen Ableitungen, denen männlich geschlechtliche Namen zu Grunde liegen, z. B. Ἀμαθούσιος von Ἀμαθοῦς (Grundform Ἀμαθοῦντ), Ἀνθεμούσιος von Ἀνθεμοῦς (Grundform Ἀνθεμοῦντ); diese Formen sind aus -οεντιος hervorgegangen, so dass also in -ουσιος das σ aus τ, das ου davor aber aus einfachem ο durch Einfluss des ν gebildet ist, welches selbst aufgelöst wurde, wie auch sonst oft. Hierher gehören auch andere Formen mit der Endung ούσιο, denen keine Namen zu Grunde liegen, so bei Homer γερούσιο Od. 13, 8; Il. 4, 259 ff; 22, 119 (aus γερόντιο von γέροντ, Nom. γέρων = Greis; später daher γερουσία Act. 5, 21); dahin gehört ἑκούσιο von ἕκοντ in Phil. 4, 14 u. s. w. Endlich schliessen sich alle anderen Bildungen mit ούσιο oder ουσία deutlich an das prtc. ὄντ von εἶναι, Wurzel ἐς an. So bei οὐσία selbst mit mehreren Suffixen wie παρουσία, ἀπουσία, ἐξουσία, συνουσία, περιουσία, ἐπουσία, μετουσία, προςουσία. Zu vergleichen ist die entsprechende lateinische Endung *-sentia* in *prae-sentia, ab-sentia*, wie auch andere Bildungen von Parti-

cipien im Lateinischen nicht ungewöhnlich sind, wie *abstinent-ia*, *innocent-ia*, *intelligent-ia* u. s. w. Den an *εἶναι* sich anschliessenden adjectivischen Formen mit dem Schlusstheil *ούσιο* geht entweder ein Präfix (wie *ἐξούσιος*, *ἐνούσιος*), oder eine adjectivische Form voraus (wie *πολυούσιος*, *ὁμοιοούσιος*, *ὁμοιούσιος*, *μονοούσιος*, *ἑτερούσιος* u. s. w.). — 3) Besondere Aufmerksamkeit nimmt das Wort *περιούσιος* (neben der älteren Form *περιώσιος*) = *abundans* in Anspruch. (In eigenthümlicher Bedeutung gebrauchen die LXX das Wort, nämlich = *peculiaris*, so Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18: Volk des Eigenthums, besser: vorzügliches, bevorzugtes Volk vgl. Tit. 2, 14: *λαὸς εἰς περιποίησιν* 1. Petri 2, 9.) Das Wort ist keine Zusammensetzung aus *περί* und *οὐσία*, sondern eine Ableitung, aber nicht von dem Subst. *περιουσία*, sondern neben diesem aus derselben Grundform durch das Suffix *ιο* gebildet; es bedeutet das Ueberseiende (*περι-όντ*) und ist durch jenes Suffix *ιο* adjectivisch geworden. An dieses Wort *περιούσιος* schliesst sich unser *ἐπιούσιος* auf das Nächste an; dass es nicht aus *ἐπί* und *οὐσία* zusammengesetzt sei, ist schon oben bemerkt; auch eine Ableitung von *ἐπιουσία* kann es nicht sein, aus dem Grunde nicht, weil dies Substantiv nicht vorkommt, ebenso wenig aus *ἐπουσία*, weil es dann *ἐπούσιος* lauten müsste. Ebenso selbstständig vielmehr wie neben *περιουσία* das Adjectiv *περιούσιος* gebildet wurde aus *περί* und *όντ*, wurde neben *ἐπουσία* das Adjectiv *ἐπιούσιος* durch das Suffix *ιο* gebildet aus *ἐπί* und *όντ* mit dem adjectivischen Suffix *ούσιος*, und die Bedeutung des Wortes kann keine andere sein, als: was *ἐπί* ist, d. h. was zu, was für ist, was dazu, was dafür ist. — 4) Das ist nun allerdings eine elliptische Ausdrucksweise; aber dieselbe findet sich in allen präpositionellen Verbindungen; so im Lateinischen *prae-sens*, *ab-sens*, im Deutschen ab-wesend (d. h. ab uns Gegenwärtigen wesend) u. s. w., der Apfel fällt ab (scil. dem Baume); so ist bei *περιούσιος* = überseiend zu ergänzen: (über) das, was nöthig oder gut ist; so auch bei *ἐπιούσιος*. Das *ἐπί* kann freilich hier nicht die Präposition des Ortes, auch nicht die der Zeit sein, es ist vielmehr die Präposition des Zweckes, des Zieles, der Bestimmung, der Gemässheit u. s. w. So wird *ἐπί* als für sich stehende Präposition z. B. Gal. 5, 13; Eph. 2, 10; Hebr. 12, 10 gebraucht, so in Zusammensetzungen wie *ἐπι-δόρπιος* = was zur *δόρπη* (Abendessen) gehört, was dazu nöthig ist; *ἐπιλήνιος* = zur Weinlese oder Kelter gehörig; *ἐπιτάφιος*, *τὸ ἐφόδιον* (Reisebedarf). Demgemäss ist *ἄρτος ἐπιούσιος* = das Brot, welches (sc. für das Leben, den Lebensunterhalt) dienlich, angemessen, nöthig ist, den Bedürfnissen ent-

spricht, für sie ausreicht. Dadurch erhält denn auch das ἡμῶν neben dem ἡμῖν sein volles Recht, und die richtige Uebersetzung würde lauten: unser ausreichendes (d. i. das für unsere Bedürfnisse ausreichende) Brot gieb uns heute, oder besser: unser nothdürftiges Brot gieb uns heute, wie schon Ewald übersetzt hat. Dieselbe Erklärung, jedoch ohne die richtige Begründung derselben findet sich bereits bei Christian Tobias Damm in s. *Lex. Homerico-Pindaricum* unter περίειμι (περιεῖναι): „περιούσιος, *superans*, übertreffend (*surpassing*) *et* ἐπιούσιος, *sufficienter praesens, qui praesto est, quantum satis est. Hinc apparet, qui sit* ἄρτος ἐπιούσιος“; ebenso bei Joseph Mede: *fragmenta sacra* in s. *opusc.* 10 p. 260, *op.* p. 125: ἐπιούσιος sei nach περιούσιος von den Evangelisten gebildet und habe die Bedeutung: *sufficiens*, wie περιούσιος die Bedeutung *abundans* und *superfluus*. Auch Tholucks Erklärung trifft durchaus das Richtige: ἐπιούσιος sei das, was gerade genug ist so dass es in der Mitte stehe zwischen τὸ ἐλλιπές und περιούσιος. Es ist hinzuzufügen, dass ἐπιούσιος wahrscheinlich geradezu im Gegensatze zu περιούσιος gebildet ist (so schon Tholuck, Bleek) und desshalb auch im Aeusseren, in der Bewahrung des auslautenden ι des Präfixes mit diesem Worte übereinstimmt; gestützt wird diese Vermuthung durch die Beziehung, welche unsere Bitte zu der Stelle Prov. 30, 8 hat: „Armuth und Reichthum gieb mir nicht; lass mich verzehren לֶחֶם חֻקִּי“ d. h. das Brot meines Antheils, mein ausreichendes Brot, wie auch die hebr. Uebersetzung des Neuen Testaments unser ἄρτος ἐπιούσιος durch לֶחֶם חֻקֵּנוּ wiedergiebt. Was endlich die Uebersetzung tägliches Brot betrifft (Hieron. in Luc. 11: *cotidianum;* Wulfila in Mt. 6: *sinteinan* d. h. *perpetuum*), so ist der Ursprung schwer ersichtlich; vielleicht ist die Uebersetzung aus dem τὸ καθ' ἡμέραν des Luc. in das dunkle ἐπιούσιος des Mt. eingedrungen und von hier wieder in den Lc. trotz der Doppeltheit: unser tägliches Brot gieb uns täglich. Uebrigens hindert Nichts, das einmal recipirte „tägliche Brot“ beizubehalten, wenn nur darunter, was auch allgemein geschieht, das ausreichende Brot, das nothdürftige Brot verstanden wird.

Die Bitte: unser ausreichendes Brot gieb uns heute, verzichtet auf der einen Seite auf den ἄρτος περιούσιος, also auf den Ueberfluss, den Reichthum, auf der anderen Seite wünscht sie vor dem Mangel an ausreichendem Brot, also vor der Armuth, bewahrt zu werden; Beides wol aus demselben Grunde, den schon Salomo Prov. 30 angiebt: „Damit ich nicht, übersättigt, verleugne, oder, verarmt, stehle und den Namen meines Gottes antaste“. Wie die Frommen des Alten Bundes (Ps. 49, 7; 52, 9; Jerem. 17, 5; Hiob 31, 24 ff), so kennen auch die Christen

die Gefahren des Reichthumes (Lc. 12, 16 ff.; Mt. 19, 16 ff.; 1. Tim. 6, 6 ff. 17 ff.), der zum Götzendienst verleitet und sich dem Herzen einnistet, als ob er Selbstzweck wäre; und ebenso sind sie von der Verachtung der irdischen Güter entfernt (Ps. 37, 25; Prov. 10, 2 ff.), da das ausreichende Brot die materielle Grundlage und die *condicio sine qua non* zur Erfüllung des uns von Gott gegebenen Berufes ist. Die vierte Bitte ist die Bitte der Genügsamkeit; aber es versteht sich von selbst, dass das Mass des ausreichenden Brotes verschieden ist, sowol nach der Zeit, in welcher die Bittenden leben, als nach der Stellung, die sie in der menschlichen Gesellschaft einnehmen; dem Tagelöhner des sechszehnten Jahrhunderts war der Begriff „ausreichendes Brot“ ein anderer, als dem Tagelöhner des 19. Jahrhunderts, und zum ausreichenden Brot des Königs gehört mehr als zu dem des Tagelöhners. Welches aber auch das Mass des zureichenden Brotes sei, es wird von Gott als dem Geber erbeten und als eine Gabe Gottes in Empfang genommen. Wohl schliesst die Bitte das Sorgen um die Nahrung aus, aber nicht das Sorgen für die Nahrung, d. h. die Arbeit (2. Thess. 3, 10 vgl. 12; 1. Thess. 4, 11); und das durch die Arbeit erworbene Brot soll nicht als ein Raub dahingenommen werden, sondern wie Calvin ad h. l. echt geistlich auslegt: *„monemur his verbis, nisi quotidie nos pascat Deus, nihil fore quamlibet annonae congeriem: affluant licet triticum, vinum et reliqua omnia, nisi arcana Dei benedictione irrigentur, derepente evanescent, vel auferetur eorum usus, vel excidet quae illis ingenita est vis ad nos alendos, ut famelici in nostra copia simus“.*

Die fünfte Bitte: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.*

Diese Bitte[1]) besteht aus zwei Theilen, der eigentlichen Bitte zu Gott und der durch die Vergleichungspartikel *ὡς* angefügten Begründung (s. unten) dieser Bitte.

Das Wort *ὀφείλημα* mit *ὀφείλειν*, *ὀφειλέτης*, *ὀφειλή* drückt im Neuen Testamente an und für sich lediglich das Pflichtverhältniss aus, ganz abgesehen davon, ob dieser Pflicht bisher genügt sei oder nicht, ob sie in Zukunft erfüllt werden könne oder nicht. So heisst *ὀφείλειν* einfach verpflichtet sein zu Etwas Lc. 17, 10; Joh. 13, 14; Röm. 15, 1. 27; Eph. 5, 28; 2. Thess. 1, 3; 2, 13; 1. Joh. 2, 6; 3, 16; 4, 11; so ist *ὀφειλέτης* Schuldner oder der, welcher Etwas zu thun

---

[1]) Luther: „Auslegung“ 1518 Bd. 21, S. 212 nennt sie: „den allerkräftigisten Ablassbrief, der noch nie auf Erden kam, mit Christi Wunden selbs versiegelt und durch seinen Tod bestätiget“.

oder zu leisten verpflichtet ist Röm. 1, 14; 8, 12; 15, 27; Gal. 5, 3; so ist *ὀφειλή* die Schuld oder das, wozu Jemand verpflichtet ist Röm. 13, 7; 1. Cor. 7, 3; so *ὀφείλημα* als Gegensatz von *χάρις* Röm. 4, 4 die Schuld oder die Schuldigkeit in dem Sinne von Verpflichtung. Eine naheliegende Modification gewinnt die Bedeutung dieser Wörter durch den Gedanken, dass der Verpflichtung, von welcher die Rede ist, bisher noch nicht genügt worden sei; so stehen die Worte von Geldschulden (in bildlicher Verwendung), wie *ὀφείλειν* Mt. 18, 28. 30. 34; Lc. 7, 41; 16, 5. 7; Phil. 18 u. s. w.; *ὀφειλέτης* Mt. 18, 24; *ὀφειλή* Mt. 18, 32. Auf derselben Linie der Begriffsmodification liegt endlich diejenige Bedeutung der Wörter, nach welcher der in Rede stehenden Verpflichtung bisher noch nicht genügt worden ist, während derselben doch hätte genügt werden sollen; somit ist die Verletzung der Pflicht die Voraussetzung des Begriffes, und Schuldigsein, die Verschuldung im juristischen Sinne des Wortes, das Verhaftetsein zu Gericht und Strafe das Wesentliche. So ist zwar *ὀφείλειν* begrifflich nicht synonym mit *ἁμαρτάνειν*, dieses ist vielmehr die Voraussetzung für jenes (so Joh. 19, 7), wie *ἁμαρτωλὸν γίνεσθαι* für *ὀφειλέτην γίνεσθαι* (so Lc. 13, 4), und *παράπτωμα* oder *ἁμαρτία* für *ὀφείλημα* (so a. u. St. vgl. Lc. 11, 4), ganz entsprechend dem חַיָּב der *Targumim* = der Schuldige, der Frevler, welcher Strafe verdient hat, und dem חוֹב und חוֹבָא = Schuld, Sünde, Strafe (worauf Kamphausen a. a. O.; Grimm: Lex. s. v.; Cremer a. a. O. s. v. hinweisen); — allein da selten eine *ἁμαρτία* ohne entsprechendes *ὀφείλημα* und niemals ein *ὀφείλημα* ohne entsprechende *ἁμαρτία* ist, so fallen beide Begriffe im Sprachgebrauch meistens zusammen, so dass *ὀφείλημα* die *ἁμαρτία* ist, aber nicht als Fehl und Abweichung vom heiligen Gotteswillen, sondern sofern sie des Gerichtes oder der Strafe des heiligen Gottes schuldig macht.

Dass das Wort *ὀφειλήματα* a. u. St. in dieser nahen Begriffsverwandtschaft mit *ἁμαρτία* zu fassen sei, nicht aber etwa wie Röm. 4, 4 als „Schuldigkeit, Verpflichtung", so dass die Bitte darauf ginge, dass Gott auf die sittliche Leistung, zu welcher wir verpflichtet sind, verzichten möge, geht einerseits daraus hervor, dass das ganze Neue Testament ein solches Nachlassen der sittlichen Forderung durchaus nicht kennt (vgl. dagegen Lc. 12, 47. 48; Röm. 8, 3. 4; Hebr. 2, 1 ff.; die ganze Epistel Jac. u. s. w.), zum Anderen daraus, dass die Parallele Lc. 11, 4 statt *ὀφειλήματα* das Wort *ἁμαρτίας* hat, endlich daraus, dass das Wort *ἀφιέναι* (ausser in der bildlichen Rede Mt. 18, 27. 32) niemals in der erforderten Bedeutung: „die Pflicht erlassen, dagegen regelmässig in Verbindung mit *ἁμαρτίαι*, *παραπτώματα*

oder ohne sachliches Objekt wie a. u. St. im zweiten Hemistich (ebenso V. 14. 15; 18, 21. 35; Lc. 11, 4; 23, 34; Jac. 5, 15) vorkommt. — Während im Classischen die Verbindung von *ἀφιέναι* mit dem Object der Person (*ἀφ. τινά*) die gewöhnliche ist, kennt die Heilige Schrift diese Construction nicht, dagegen gebraucht sie *ἀφ. τινί τι*, *ἀφ. τι*, *ἀφ. τινί*, *ἀφ.* ohne sachliches und persönliches Objekt (nur Mc. 11, 26). Die vollständige Form des Verbums ist offenbar die, in welcher sowol das sachliche als das persönliche Objekt bezeichnet wird (*τινί τι*); nachdem sich jedoch der soteriologische Sprachgebrauch fixirt hatte, konnte leicht unter Weglassung entweder des persönlichen oder des sachlichen oder auch beider Objekte ohne die Gefahr eines Missverständnisses das Wort gebraucht werden. Bei der Phrase *ἀφιέναι τινί τι* (wie bei *ἀφιέναι* überhaupt) ist die eigentliche Bedeutung des Wortes = wegsenden durchaus festzuhalten; Jemandem die Sünden, Uebertretungen, Schulden wegsenden kann demnach nicht nur, wobei u. A. Cremer stehen bleibt, den Sinn haben: Jemandem die Strafe für seine Sünden erlassen, sondern überhaupt: die Sünde Jemandes nicht in Betracht ziehen, also sich so zu ihm stellen, als ob die Sünden und Schulden niemals vorhanden gewesen wären. Auf die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* von Seiten Gottes angewendet bezeichnet es die veränderte Stellung Gottes zu dem Sünder, so dass Gott ihn nicht mehr als Sünder, sondern als einen Sündlosen (d. h. positiv: als vollkommenen Gerechten) ansieht und behandelt, somit auch jedes Bewusstsein der Sünde als noch bestehender Verschuldung wider Gott, als des Verfallenseins unter das göttliche Gericht durch das Bewusstsein der empfangenen Gnade in dem Sünder tilgt. (Vgl. Heidelb. Katech. ed. Wolters S. 41. 42: „Wie bistu gerecht für Gott? Allein durch waren glauben in Jesum Christum: Also, dass .... Gott ohn alle meine verdienst auss lauter gnade, mir die volkommene genugthuung, gerechtigkeit vnd heiligkeit Christi schencket vn zurechnet, als hette ich nie kein Sünde begangen noch gehabt vnd selbst alle den gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet" u. s. w.)

Da nun unbestritten nach der Heiligen Schrift des Neuen Testaments die *causa efficiens* der Sündenvergebung der Sühnungstod Jesu Christi ist (Mt. 26, 28; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 22 u. s. w.), so fragt es sich, ob die Jünger Jesu schon vor diesem Sühnungstode ihres Meisters der Sündenvergebung im plerophorischen Sinne des Neuen Testaments konnten theilhaftig werden. Gegen die Verneinung dieser Frage ist zu bemerken, dass der Opfertod des Herrn nicht ausser Zusammenhange steht mit dem vorhergehenden Heilsleben Jesu, dass er vielmehr das letzte abschliessende Glied einer langen Kette von Sühnungsmomenten,

von welchen das Leben des Herrn erfüllt ist, dass er der letzte und höchste Erweis des Opfers ist an Gott, das Jesus während seines ganzen Erlöserlebens ununterbrochen durch seinen vollkommenen Gehorsam gegen den Vater geleistet hat (*γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* Phil. 2, 8[1])); es ist ferner zu erwägen, dass die *causa instrumentalis* des Empfangs der Sündenvergebung nicht so sehr der Glaube an die einmal geschehene Erlösung ist, nicht der Glaube an das Werk Jesu abgesehen von seiner Person, sondern der Glaube an die Person Jesu, der durch die Vollendung seines Werkes der Erlösung zu unserem Erlöser und ewigem Hohepriester vollendet worden ist, also die durch den Glauben hergestellte Gemeinschaft mit Jesu. Der Glaube an Jesum vor seinem Kreuzestode ist somit der Glaube an den vollendet werdenden (in dem sittlichen Process des Zum Erlöser Vollendetwerdens begriffenen) Erlöser, der Glaube an Jesum nach seinem Kreuzestode ist der Glaube an den vollendeten Erlöser. So ist auch die durch den Glauben vermittelte Heilsgemeinschaft mit Jesu vor seinem Kreuzestode (resp. seiner Verherrlichung) die im Process zur Vollendung begriffene Gemeinschaft; die Heilsgemeinschaft mit Jesu nach seinem Kreuzestode die (principiell) vollendete Gemeinschaft. Der Gnadenstand des Gläubigen an Jesum vor seinem Kreuzestode ist nur graduell verschieden von dem Gnadenstand des Gläubigen an Jesum nach seinem Kreuzestode. Weil Jesus auch vor seinem Kreuzestode der Sohn des göttlichen Wohlgefallens und der hohepriesterliche Bürge der Seinen vor Gott ist, so involvirt die Gemeinschaft durch den Glauben an ihn vor seinem Tode auch die volle Vergebung der Sünden, nur dass die Versiegelung dieser Vergebung durch den Heiligen Geist, welche erst durch die Verherrlichung Jesu ermöglicht ist (Joh. 7, 39; 16, 7 u. s. w.), während seines Lebens durch die sichtbare Gemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern ersetzt wird. — Die Erfüllung unserer Bitte ist somit allerdings an den Glauben an Jesum gebunden, die erbetene Vergebung der Schulden ist eine Vergebung um Jesu willen. Dass diese Vermittelung a. u. St. nicht zum Ausdruck kommt, hat seinen Grund darin, dass bei den Betern dieses Herrngebetes überhaupt der Glaube der Jüngerschaft vorausgesetzt wird, wie sich uns besonders aus der Anrede ergeben hat, wie sich aus dem zweiten Hemistich der Bitte ergeben wird:

ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

---

[1]) Vgl. auch v. d. Goltz: „Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Principien der christlichen Dogmatik". 1873, S. 159 ff., § 108 ff.

Die göttliche Vergebung in Bezug auf uns, die wir bitten, wird in Parallele gestellt mit der Vergebung, welche wir unseren Schuldnern erwiesen haben. Der Begriff von *ὀφειλέτης* ist analog dem von *ὀφείλημα* im ersten Hemistich, es ist derjenige, welcher sich durch Unrechtthun wider uns verschuldet und dadurch unserem Rechtsanspruch verfallen ist. Wie bei der göttlichen Vergebung zwei Momente in Betracht kommen, auf der einen Seite die (durch das Sühnopfer Jesu hergestellte) persönliche Bereitwilligkeit Gottes zu vergeben, besser: die objektiv vorhandene Vergebung der Sünde in Gott, in deren Bereich wir durch Erfüllung der subjektiven Bedingungen (*μετάνοια* und *πίστις*) einzutreten haben, auf der anderen Seite die durch Busse und Glauben an Jesum geschehende subjektive Aneignung dieser Vergebung von Seiten des Sünders, so ist es auch bei der Vergebung, welche wir unseren Schuldnern zu Theil werden lassen. Zwar thatsächlich vollzogen in dem hergestellten Gemeinschaftsverhältniss wird die Vergebung nur durch die Erfüllung auch der subjektiven Bedingungen Seitens des Schuldners (vgl. Lc. 17, 3 [Gen. 50, 17; Ex. 10, 17; 1. Sam. 15, 25; 25, 28]; 2. Cor. 2, 7. 10; vgl. auch Mt. 18, 23 ff., wo die Schuld des *δοῦλος πονηρός* in Verweigerung der Vergebung desshalb so gross ist, weil der Mitknecht die subjektiven Bedingungen erfüllt hat[1])); aber das schliesst nicht aus, dass in uns alle objektiven Bedingungen der *ἄφεσις* (vor den subjektiven in dem Schuldner) vorhanden sein müssen, ja dass durch jene objektiven Bedingungen auf unserer Seite die subjektiven Bedingungen auf Seiten des Schuldners erst hervorzurufen sind. Wie der Sünder nur durch die geoffenbarte Gewissheit, dass bei Gott viel Vergebung sei, zur Busse und Bitte um Vergebung getrieben und veranlasst wird, so soll in den Christen viel Vergebung sein ihren Schuldnern gegenüber, damit diese durch das Kundthun der vorhandenen Vergebung geneigt werden zur Erkenntniss ihrer Schuld und zur Bitte. Diese objektive Vergebung kann nicht darauf beschränkt sein, dass der Christ auf die Bestrafung des Schuldners verzichtet, also auf alle Rache (unvermittelte und vermittelte), sie muss vielmehr in der Gesinnung der Versöhnlichkeit, in der völligen Bereitwilligkeit bestehen, das unverletzte Gemeinschaftsverhältniss mit dem Schuldner wieder herzustellen, was sofort

---

[1]) Luther: „Auslegung des 5., 6. und 7. Cap. St. Matth.", Bd. 43, S. 190 ff.: „Wo er (unser Schuldner) sie (seine Sünde) aber selbs hält, und nicht will fahren lassen, so kann ich sie nicht von ihm nehmen, sondern muss ihn lassen darin stecken, als der ihm selbs aus vergeblicher Sunde ein unvergebliche machet. Summa, wo er sich nicht erkennen will, soll man sein Gewissen aufs Hohest beschweren, und keine Gnade erzeigen, als der da will Muthwillens des Teufels eigen sein".

geschehen wird, sobald der Schuldner die Bedingungen seinerseits erfüllt.

Es fragt sich aber, wie diese Bereitwilligkeit, also die ἄφεσις, soweit sie lediglich unsere Sache ist, in uns hergestellt werde, m. a. W. wie das ὡς und das ἀφήκαμεν in dem Vergleichungssatze zu verstehen sei. Könnte der Vergleichungssatz irgendwie als Gelübde verstanden werden, so würde alle Schwierigkeit beseitigt sein. Denn die Schwierigkeit unserer Stelle besteht darin, dass hier das göttliche Begnaden gegen uns das *posterius*, unser Begnaden des ὀφειλέτης das *prius* ist, im Widerspruch gegen die Heilsordnung in den Stellen Eph. 4, 32; Col. 3, 13; Mt. 18, 23 ff., in welchen das göttliche Begnaden gegen uns das *prius* ist, unser Begnaden gegen unseren ὀφειλέτης das *posterius*. Allein um als Gelübde verstanden zu werden, würde das Futurum, welches sich jedoch in keiner Handschrift findet, nicht zu entbehren sein[1]). Auch die mangelhaft bezeugte L.-A. des Präsens ἀφίεμεν (oder ἀφίομεν) ist zu der Deutung des Satzes als Gelübde nicht zu verwerthen (gegen Bleek), sie würde vielmehr, wenn man nicht den Act des Vergebens mit dem Acte des Gebetes um Gottes Vergebung zusammen fallen lassen will, nur die Bedeutung des Pflegens = wie wir auch unseren Schuldigern zu vergeben pflegen, haben können, was die Schwierigkeit nur vermehren würde. Das ἀφήκαμεν ist vielmehr in seiner aoristischen Bedeutung festzuhalten als historische Relation eines vollzogenen Actes; auf Grund dieses und mit Berufung auf diesen unsererseits vollzogenen Act tritt der Christ mit der Bitte zu Gott, dass Gott auch seinerseits denselben Act an uns vollziehen möge, den wir an unseren Schuldigern vollzogen haben (ebenso V. 14. 15; Jac. 2, 13 vgl. Mt. 25, 34 ff. u. a. St.), so dass unser Vergeben das logische und geschichtliche *prius* ist, das göttliche Vergeben das logische und geschichtliche *posterius*. Ein Widerspruch mit der Eph. 4 und Col. 3 dargelegten Heilsordnung liegt nicht vor; unwidersprechlich steht zwar die göttliche Vergebung an dem Anfange des Gnaden-

---

[1]) Luther fasst nur im „Kl. Katech." Bd. 21, S. 15 den Vergleichungssatz als Gelübde: „so wollen wir zwarten wiederumb auch herzlich vergeben, und gerne wohl thun, die sich an uns versündigen". In allen anderen Auslegungen fehlt die Fassung als Gelübde gänzlich, vgl. „Auslegung" 1518, Bd. 21, S. 210 ff.; besonders deutlich: „Kurze Form" 1520, Bd. 22, S. 29: „Diese Bitte hat ein Anhang und ein Bedingung, dass wir zuvorn sollen unsern Schuldegern vergeben; wann das geschehen ist, so mugen wir dann sagen: Vorgib uns unsere Schuld". Ebenso „Deutsche Messe" 1526, Bd. 22, S. 239; „Kurze Vermahnung zur Beichte" 1529, Bd. 23, S. 87; „Gr. Katech." 1529 Bd. 21, S. 123.

standes für den Christen, aber die Aneignung dieser göttlichen Vergebung schliesst die Aufgabe in sich, die Liebe, welche der Christ erfahren hat von Gott, auch den Brüdern zu beweisen. Wie nun diese Erweisung der vergebenden Liebe zu den Brüdern das thatsächliche Zeugniss ist für den Empfang der göttlichen Liebe, so ist sie auch die Bedingung des Bleibens in dem Gnadenstande (so Mt. 18, 23 ff.), und die Bedingung der folgenden Vergebung derjenigen Sünden, welche innerhalb des Gnadenstandes begangen sind, weil sie der unerlässliche Beweis ist, dass der Christ die göttliche Vergebung sich wirklich angeeignet hat. Nicht die Bitte um die erste Vergebung zum Behuf des Eintrittes in den Gnadenstand von Seiten der bis dahin draussen Stehenden ist der Inhalt des ersten Hemistichs; die, welche Jesus lehret, Gott als ihren Vater anzurufen, die er anweiset, den Gebetswunsch um Gottes Ehre allem Anderen präponderiren zu lassen, befinden sich vielmehr im Gnadenstande der Jünger Jesu, sie haben somit jene erste Vergebung bereits erlangt. Was sie im ersten Hemistich erbitten, ist die Vergebung der Sünden, welcher sie innerhalb des Gnadenstandes sich schuldig gemacht haben[1]). In dem zweiten Hemistich berufen sie sich darauf, dass es ihnen nicht an dem Erweise fehle, dass sie thatsächlich im Gnadenstande sich befinden und jene erste Vergebung sich wirklich angeeignet haben (vgl. 1. Joh. 3, 14. 22 u. ä. St.); diese Thatsache machen sie als Grund geltend für ihre aus Gottes Gnade empfangene Berechtigung, als Gottes Kinder nun auch ihrerseits Vergebung zu erbitten. Von einem Verdienenwollen der göttlichen Gnade durch unser Thun ist in keiner Weise die Rede[2]).

Endlich ist auf die das zweite Hemistich einleitenden Worte

---

[1]) Vgl. J. Gerhard *„loci theol."* Tom. IV, p. 97: *„Qui non remittit proximo, is eo ipso testatur, se vel veram fidem nunquam habuisse, vel eam iterum amisisse"*.

[2]) So auch Tholuck, Meyer, Kamphausen a. a. O. S. 114: „zwar mit Demuth, aber im festen Glauben sollen wir uns darauf stützen, dass Gott seinerseits in demselben Geiste der Liebe gegen uns handeln wird, welchen er in uns gewirkt hat, um uns versöhnlich gegen den Nächsten zu stimmen". Vgl. auch Luther: „Gr. Katech." Bd. 21, S. 122; Calvin ad h. l.: *„Et certe si in cordibus nostris regnat Dei Spiritus, cessare oportet omnem malevolentiam et vindictae affectum. Quum autem Spiritus nobis sit adoptionis nostrae testis, videmus simpliciter hîc appositam esse notam, quae Dei filios ab extraneis discernat"*. Vgl. *Inst. chr. rel.* III, 20, § 45. — Tholuck meint irrthümlich, dass nur in dem Aor. *ἀφήκαμεν* die Bedingung ausgedrückt sein würde; diese liegt weder in dem Verbum, noch in dem Tempus desselben, sondern in *ὡς καί* (Lc. *γάρ*).

ὡς καί Rücksicht zu nehmen. Es ist keine Frage, dass das durch den Satz mit ὡς καί (ohne Unterschied von καθὼς καί vgl. Winer: Gramm. S. 390) Ausgesprochene das Vorbild bezeichnen kann für die mit diesem Satze verbundene Bitte oder Ermahnung; so in den citirten Stellen Eph. 4, 32; Col. 3, 13, wo das göttliche Begnaden gegen uns als Vorbild uns hingestellt wird für unser Begnaden gegen einander. Dass es hier aber nicht diese Bedeutung habe, ist schon oben aus inneren Gründen dargelegt. Ferner ist es keine Frage, dass der mit ὡς καί eingeleitete Satz das Mass dessen bezeichnen kann, was in dem ersten Hemistich erbeten ist; so ist der Begriff des Masses von Eph. 4 und Col. 3 nicht zu trennen, und deutlich liegt er vor Mt. 6, 10, wie Joh. 13, 33; 15, 9. 10 u. s. w. Dass jedoch der Begriff des Masses hier unanwendbar ist, geht daraus hervor, dass es ein unumstössliches Moment des christlichen Bewusstseins ist, dass das Mass unserer wider Gott begangenen Sünden sich zu dem Mass der Sünden unseres Nächsten wider uns verhält, wie die *μύρια τάλαντα* zu den *ἑκατὸν δηνάρια* in dem Gleichniss Mt. 18, dass also in der That uns sehr wenig geholfen sein würde, wenn uns nur so viel von Gott vergeben würde, wie wir unserem Nächsten vergeben haben. Aber auch qualitativ gefasst als Mass der Willigkeit und Völligkeit der Vergebung ist das ὡς καί nicht anwendbar; denn in so reiner und göttlicher Weise, wie wir der Vergebung unserer Sünden von Seiten Gottes bedürfen, würde unsere Vergebung gegen den Nächsten nur in dem Falle sein, dass wir *τέλειοι* wären, wie Gott *τέλειος* ist; aber dann würden wir der Bitte um Vergebung unserer Sünden nicht mehr bedürfen. Von hier aus allerdings tritt das Gelübde, welches in dem zweiten Hemistich wol gefunden worden ist, in sein relatives Recht, indem die Berufung auf unsere Vergebung gegen den Nächsten nur mit dem Selbstgerichte verbunden sein kann, wie gering und unrein sie gewesen sei, und mit der Selbstermahnung, resp. dem Gelübde, reiner und gottähnlicher hinfort Vergebung üben zu wollen; was um so mehr der Fall sein muss, als wir ja nicht vergessen können, wie der vergebende Gott uns als der Reine und Heilige den Sündern, wir aber den Nächsten als die Sünder den Sündern gegenüberstehen, die in irgend einer Weise an ihrer Sünde gegen uns selbst mitschuldig sind[1]). Demnach wird ὡς καί ohne jeden Nebenbegriff des Masses oder der massgebenden Vergleichung, lediglich als Hinweis auf unser relatives gleiches Thun zu fassen sein.

---

[1]) Vgl. Evertsbusch bei Kamphausen a. a. O. S. 114 ff.

Die sechste Bitte: *καὶ μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.*

Wie die fünfte Bitte des U.-V. die Vergangenheit des Christen im Auge hat, so die sechste und letzte Bitte die Zukunft des Christen; wie der Christ für seine Vergangenheit nur die fünfte Bitte vor Gott darlegt, so für seine Zukunft nur die sechste Bitte; wie die fünfte Bitte in einem zweiten Hemistich die comparative Begründung hinzufügt, so die sechste Bitte in einem zweiten Hemistich die Ergänzung durch den positiven Gegensatz.

Das Wort *πειρασμός* hat im Neuen Testament, wenn man von der Stelle Lc. 4, 13: *συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος*, in welcher es im aktiven Sinne = das Versuchen steht, absieht, durchweg eine passive Bedeutung = die Versuchung, wofür im Classischen fast ohne Ausnahme das Wort *πείρασις* gebräuchlich ist. Ursprünglich = Prüfung, Erprobung, ist es synonym mit *δοκιμασία*, wie das Verbum *πειράζειν* mit *δοκιμάζειν*, und ein Unterschied zwischen diesen Verben ist nur durch den Sprachgebrauch in so fern da, als *δοκιμάζειν* das leidenschaftslose, um das Resultat unbekümmerte Prüfen, dagegen *πειράζειν* das tendenziöse Prüfen bezeichnet, dem es um ein bestimmtes Resultat zu thun ist (so auch im weiteren Sinne Act. 16, 7; 24, 6[1])). Da nun die Tendenz sowol eine sittlich gute, wie eine sittlich schlechte, und das gewünschte Resultat ein sittlich böses wie ein sittlich gutes sein kann, so kann die Bedeutung des *πειράζειν* sehr verschieden sein. Während von Abraham gesagt wird Hebr. 11, 27 cf. Gen. 22, 1 ff., er sei *πειραζόμενος* (sc. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*), kann zugleich behauptet werden (Jac. 1, 13): *πειράζει δὲ αὐτὸς* (sc. *ὁ θεὸς*) *οὐδένα*; während Paulus 2. Cor. 13, 5 die Christen auffordern kann: *ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει*, kann er 1. Thess. 3, 5 mit dem Evangelisten Mt. 4, 3 unter *ὁ πειράζων* den Satan verstehen; während Jesus in Gethsemane seine Jünger zum Wachen und Beten auffordert: *ἵνα μὴ εἰςέλθητε εἰς πειρασμόν* (Mt. 26, 41), kann Jacobus, der Bruder des Herrn, die Christen ermahnen, es für ganze Freude zu halten, *ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* (1, 2), und doch kann derselbe Jacobus kurz hernach (1, 14) die Ursache des *πειράζεσθαι* dem *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξέλκεσθαι καὶ δελεάζεσθαι* zuschreiben

[1]) Cremer a. a. O. s. v. *πειράζειν* giebt den Unterschied von *δοκιμάζειν* so an, dass dieses einen intellectuellen Act bezeichne, jenes einen Kraftaufwand erfordere. Falsch ist die Angabe, dass *π.* das Resultat wenigstens noch unentschieden lasse, obwol es ein bestimmtes negatives Resultat, den Gegner zu fällen, intendire (siehe unten).

u. s. w. Das Wort *πειράζειν sensu bono* übersetzen wir durch Prüfen, und der Begriff ist der, dass durch eine gegebene Aufgabe (resp. geforderte Leistung oder aufgelegte Last) die Kraft des Guten und Gottwohlgefälligen constatirt und dadurch gereinigt und erhöht werden soll; *πειράζειν sensu malo* übersetzen wir durch Versuchen, und der Begriff ist der, dass durch ein von aussen kommendes Widerfahrniss eine sittliche und intellektuelle Verwirrung in dem *πειραζόμενος* angerichtet werden und derselbe dadurch zu einer gottwidrigen oder ihm Verderben bringenden Entscheidung gedrängt werden soll; in diesem Sinne wird es daher oft von den Feinden Jesu gebraucht, die durch verfängliche Fragen Jesu zu Verderben bringenden Antworten verleiten wollen (Mt. 16, 1; 19, 3; 22, 18. 35 u. v. a. St.). — Aehnlich verhält es sich mit dem Subst. *πειρασμός*; *sensu bono* = Prüfung ist es ein solches Widerfahrniss, welches für den *πειραζόμενος* geeignet ist, das sittlich Gute in ihm zu constatiren und zu stärken, *sensu malo* = Versuchung ein solches Widerfahrniss, welches für den *πειραζόμενος* geeignet ist, sittliche Verwirrung und eine Entscheidung zum sittlich Bösen hervorzurufen[1]). Ein *πειρασμός* sowol *sensu bono* wie *sensu malo* kann Alles sein, jedes Widerfahrniss, welches an den Menschen herantritt, jeder Zustand, jedes Verhältniss, in welches er versetzt wird, und von der verschiedenen sittlichen Individualität resp. der individuellen sittlichen Schwachheit hängt es ab, ob dasselbe Widerfahrniss dem Einen eine Prüfung, dem Anderen eine Versuchung sei; aber auch für denselben Menschen kann dasselbe Widerfahrniss nach Massgabe seines dermaligen physischen oder psychischen Zustandes das eine Mal eine Prüfung sein, die er „ohne Narben davon zu tragen" zur eigenen sittlichen Kräftigung überwindet, das andere Mal eine Versuchung, die er nur nach schwerem Kampfe und nicht ohne Narben davonzutragen, überwindet, oder unter welcher er erliegt. In der Mitte zwischen *πειρασμός sensu bono* (Prüfung) und *sensu malo* (Versuchung) steht das Wort in dem Sinne, dass ganz abgesehen von der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Ausganges nur die Erregung des sittlichen Kampfes, welcher sowol

---

[1]) Die Unterscheidung Kamphausens a. a. O. S. 130 ff. 133 ff.: „Der erste Fall" (Prüfung) ist derjenige, in welchem es nicht zu der Sünde kommt, welche durch das Unterliegen in der Versuchung eingetreten wäre", — und „der zweite Fall" (Versuchung) „ist der, in welchem der Mensch der Versuchung unterliegt" — ist aus dem Grunde nicht annehmbar, weil dann erst der Erfolg des *πειρασμός* es klar stellen würde, ob es eine Prüfung oder Versuchung gewesen sei. Nach K. würde man auch nur eine Prüfung, nie eine Versuchung siegreich überwinden können.

bei der Prüfung als bei der Versuchung stattfindet, ausgedrückt werden soll; wir bezeichnen diese Bedeutung durch das Wort „Anfechtung“, wie es in vielen Stellen des Neuen Testamentes unzweifelhaft vorliegt (vgl. Lc. 22, 28; Act. 20, 19; 1. Cor. 10, 13; Jac. 1, 2. 12; 1. Petri 1, 6; 4, 12 u. a. St.[1])).

Es ist deutlich, dass der *πειρασμός* in unserer Bitte nicht von jeder Prüfung überhaupt verstanden werden kann; um Bewahrung vor der Prüfung überhaupt darf der Christ nicht bitten, weil er dadurch auf jedes Wachsthum im Glauben und in der Heiligung verweichlichten und unfrommen Sinnes verzichten würde (vgl. Kamphausen a. a. O.[2])). Ebenso wenig kann es *sensu medio* von der Anfechtung verstanden werden, da ohne Kampf nicht die Krone der Ueberwinder erreichbar ist (1. Tim. 1, 18; 6, 12; 2. Tim. 2, 3—5 u. s. w.[3])). Es bleibt somit *πειρασμός* nur *sensu malo* übrig, also ein Widerfahrniss, welches im Missverhältniss steht zu den uns zur Zeit zu Gebote stehenden Kräften, und bei welchem die grössere Wahrscheinlichkeit auf der Seite eines bösen Ausganges liegt. Dann entsteht aber die Frage, ob ein *εἰςφέρειν* in solchen *πειρασμός* dann überhaupt von Gott ausgesagt werden könne, d. h. ob um Bewahrung davor überhaupt gebetet zu werden brauche. Man hat sich an unserer Stelle theils dadurch zu helfen gesucht, dass man das *εἰςφέρειν* in ein Zulassen umdeutete; allein nur die Annahme eines rein passiven Zulassens würde die in Rede stehende Schwierigkeit umgehen, und solch ein passives Zulassen mit Ausschluss des positiven göttlichen Willensaktes kennt die Heilige Schrift eben überhaupt nicht; theils dadurch dass man das *εἰςενέγκῃς* emphatisch deutete: führe uns nicht zu tief hinein, so dass wir in der Versuchung unterliegen (so

[1]) Vgl. R. Rothe: „Stille Stunden“ 1872, S. 129: „Unterschied zwischen Anfechtung und Versuchung. Bei jener findet in dem betroffenen Subjekt kein Reiz zur Zustimmung statt. Ob etwas Versuchung wird oder Anfechtung, das hängt von der moralischen Beschaffenheit des Betroffenen ab“.

[2]) Tholucks Berufung auf die „berechtigte Leidensscheu“ und auf „das hierauf gegründete Gebetsvorbild in der Bitte des Erlösers in Gethsemane“, ist aus dem Grunde wol nicht am Orte, als dem *πειρασμός* = Prüfung doch nicht ohne Weiteres das „Leiden“ substituirt werden darf (man kann auch sehr ernstlich durch Freuden geprüft werden), und das Gebet Jesu in Gethsemane doch nur im Blick auf die Vollendung der Erlösungsaufgabe, die ihm im Leiden und Sterben bevorstand, verstanden werden kann. Nicht zulässig ist auch die Rechtfertigung der Fassung, dass der Christ hier um Bewahrung vor Prüfung in Leiden bitte, dadurch: dass man sie doch nicht herbeiwünschen dürfe; so Tholuck und Bleek, obgleich dieser hernach das Richtige hat.

[3]) Luther: „Auslegung“ 1518, Bd. 21, S. 221: „Und also belieben sie faul, ja feldflüchtig, arm Ritter, die nit angefochten noch streiten wöllen. Darumb werden sie auch nit gekrönet“ .... Calvin ad h. l.: „*Absurdum enim esset a Deo petere ut nos ab omnibus fidei documentis immunes reddat*“.

Luther: „Auslegung“ 1518; Bd. 21, S. 220; „Gr. Katech.“ Bd. 21, S. 125: „und wird nicht anders draus, wir müssen Anfechtung leiden, ja darin sticken; aber da bitten wir fur, dass wir nicht hineinfallen, und darin ersaufen“ und öfter. Ebenso Stier a. a. O. S. 217 u. A.) — wozu in dem Texte keinerlei Berechtigung liegt. Die Stütze, welche man für die Annahme, dass Gott überhaupt nicht in Versuchung führe, in dem Ausspruch des Apostels 1. Cor. 10, 12: *πιστὸς ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε* gesucht hat, erweist sich als morsch; denn zu diesem Zweck verwerthet, würde das Wort zu viel beweisen, dass es nämlich für den Christen keine Versuchungen mit bösem Ausgange gebe. Allein recht verstanden leitet dieser Ausspruch auf die richtige Antwort; *ὑπὲρ ὃ δύναται* wird kein Christ versucht; es steht ihm (in Christo) allezeit die Kraft zur Verfügung, alle Versuchung zu überwinden, m. a. W. es hängt von ihm, von seiner treuen Benutzung der ihm zu Gebote stehenden Kräfte (im Wachen und Beten) ab, dass keine Prüfung oder Anfechtung ihm zur Versuchung *sensu malo* werde. Allein der Schaden liegt da, dass er durch Trägheit und Unwachsamkeit wie oft das, was er kann, nicht gegenwärtig hat oder nicht will, und eben desshalb kann jede so gut gemeinte Prüfung und jede Anfechtung ihm zur Versuchung werden. Die *ἰδία ἐπιθυμία* (Jac. 1, 14) reizt und lockt ihn, und wie diese *ἰδία ἐπιθ.* ihm jene *ὀφειλήματα* hat zu Wege gebracht, um deren *ἄφεσις* er in der fünften Bitte gebeten hat, so weiss er auch, dass diese *ἰδία ἐπιθ.* ihn in die Zukunft begleitet, er ist sich seiner Schwachheit bewusst und zittert vor dem Begehen neuer Sünde. Der Christ weiss, dass Gott ihn nicht in solchen *πειρασμός* führt, welcher für die ihm gegebenen Kräfte zu schwer ist, also welcher für ihn einen bösen Ausgang haben muss; aber er weiss auch, dass jeder *πειρασμός* unter Umständen ihn in einem unwachsamen Zustande treffen und so durch seine eigene Schuld ihm zur bösen Versuchung werden kann[1]). Wenn er bittet, führe mich nicht in Versuchung, so bittet er um gnädige Berücksichtigung seiner jedesmaligen sündlichen Schwachheit, dass der *πειρασμός* ihn nicht zu solcher Stunde und in solchem (selbstverschuldeten) Zustande überfalle, in welchem er von demselben geschädigt wird. In der Bitte liegt desshalb sowol die Bitte um Abwendung solcher *πειρασμοί*, als auch die Bitte um Stärkung in der Schwach-

---

[1]) Luther: „Gr. Katech.“ Bd. 21, S. 126: „Denn ob ich itzt keusch, gedüldig, freundlich bin, und in festem Glauben stehe, soll der Teufel noch diese Stunde ein solchen Pfeil ins Herz treiben, dass ich kaum bestehen bleibe“.

heit, um Erweckung aus Unwachsamkeit und Trägheit, damit der πειρασμός als Prüfung und Anfechtung nicht zum πειρασμός als Versuchung werde[1]).

Bei dem zweiten Hemistich des V. 13: ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ wird die Frage zum Austrag kommen, ob wir in demselben eine für sich bestehende Bitte, oder den zweiten Theil der sechsten Bitte als positive Ergänzung des ersten Theiles zu suchen haben. Ist das Erstere der Fall, so wird zu erwarten sein, dass der Inhalt des zweiten Hemistichs etwas wesentlich Neues bringe werde; ist das Zweite der Fall, so wird der Inhalt sich wesentlich auf dasselbe beziehen, was das erste Hemistich ausspricht.

Was zunächst die Construction ῥύεσθαι ἀπό betrifft, so hat Kamphausen a. a. O. S. 120 ff. des Weiteren ausgeführt, dass der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes unzweideutig zwischen ῥύεσθαι ἀπό und ῥύεσθαι ἐκ in dem Sinne unterscheide, dass ῥύεσθαι ἐκ ein Entreissen oder Erretten aus einem Zustande, in welchem wir uns bereits befinden, bezeichne, dagegen ῥύεσθαι ἀπό ein Erretten (Bewahren) vor einem Zustande, in welchem wir uns noch nicht befinden, der aber möglicher Weise zukünftig ist. Durchaus unanfechtbar findet sich die Construction ῥύεσθαι ἐκ in der angegebenen Bedeutung in den Stellen Lc. 1, 74; Röm. 7, 24; Col. 1, 13; 2. Tim. 3, 11; aber auch 2. Petri 2, 9: οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμῶν ῥύεσθαι, welche Stelle sich auf das zuvor erzählte Beispiel des Lot unter den Sodomitern bezieht; es ist deutlich, dass Lot in einem πειρασμός V. 8 sich befunden hat, und Gott hat ihn daraus errettet, wie V. 7 bereits bemerkt wurde; ebenso 2. Tim. 4, 17, wo Paulus von seiner ersten Verantwortung erzählt, bei welcher Alle ihn verlassen haben; er vergleicht seinen Zustand vor dem Gerichte mit dem Zustande eines Menschen in dem Rachen eines Löwen, nur wenig fehlt, so ist's um ihn geschehen: καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος. Endlich lässt sich die angegebene Bedeutung auch 2. Cor. 1, 10 nachweisen; der Apostel lobt Gott und hofft auf ihn, ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς κτλ.; die Vorstellung ist

[1]) Luther: Kl. Katech. Bd. 21, S. 16: „wir bitten in diesem Gebet, dass uns Gott wollt behüten und erhalten, auf dass uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge, und verführe in Missglauben, Verzweifeln und ander grosse Schande und Laster, und ob wir damit angefochten würden, dass wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten". — Im „Gr. Katech." Bd. 21, S. 126 vertheilt Luther eigenthümlich die Anfechtungen so, dass „die Jugend furnämlich vom Fleisch angefochten werde, darnach was erwachsen und alt wird, von der Welt, die andern aber, so mit geistlichen Sachen umbgehen, das ist, die starken Christen, vom Teufel".

offenbar die, dass der Apostel sich bereits im Tode befand durch die Verfolgung, die er in Asien erfahren hatte, wesshalb er sich auch das Leben absprach (V. 8 ff.), das Todesurtheil in sich trug und seine alleinige Hoffnung auf Gott setzt, der die Todten auferweckt; sein ῥύεσθαι ἐκ θανάτου setzt er geradezu einer Erweckung aus dem Tode gleich.

Dieser Vollzahl der Stellen Neuen Testamentes mit der Construction ῥύεσθαι ἐκ steht mit derselben Klarheit eine kleinere Anzahl von Stellen mit der Construction ῥύεσθαι ἀπό gegenüber. Röm. 15, 31 werden die römischen Christen ermahnt, mit dem Apostel im Gebete zu kämpfen: ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ; nur ἀπὸ konnte Paulus schreiben, denn er will erst nach Judaea reisen und wünscht vor den (vor der feindlichen Gewalt der) Ungläubigen in Judaea errettet zu werden; hätte er ἐκ geschrieben, so würde er sich in der Gewalt der Ungläubigen in Judaea befunden haben, es würde also der Brief aus Judaea geschrieben sein. In 2. Thess. 3, 2 fordert Paulus die Christen auf, für ihn zu beten, dass das Wort Gottes laufe und verherrlicht werde und ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτ. καὶ πον. ἀνθρ.; der zweite Satz enthält die Bedingung für den ersten; fällt der Apostel in die Gewalt der ἄτοποι καὶ πον. ἄνθρ., so ist das Laufen und Verherrlichtwerden des Wortes Gottes gefährdet, soweit dies von dem freien Wirken des Apostels abhängt; daher wünscht er, vor diesen Leuten errettet (bewahrt) zu werden. Endlich kommt 2. Tim. 4, 18 in Betracht: ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πον. κτλ.; die Stelle steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der oben besprochenen 2. Tim. 4, 17: ἐρύσθην ἐκ στόμ. λέοντος. Der Apostel hat die Kraft des bei ihm stehenden Herrn erfahren, der ihn aus dem Löwenrachen errettet hat; das Geschehene ist dem Apostel eine Bürgschaft für die Zukunft in Beziehung auf die Gefahren, welche an ihn herantreten werden; daher setzt er ἀπὸ in der getrosten Zuversicht, dass vor allen bösen Anschlägen der Herr ihn dadurch bewahren werde, dass, ehe diese ihr Netz über ihn zusammen ziehen können, der Herr ihn retten werde in sein himmlisches Reich.

Unter den Beispielen der Construction ῥύεσθαι ἀπό führt Kamphausen auch die Stelle 1. Thess. 1, 10 an. Aber diese Stelle: Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης ist aus dem Grunde nicht zu verwerthen, weil hier die L.-A. zwischen ἐκ und ἀπό durchaus schwankend ist; eher noch würde die Stelle für die Construction mit ἐκ anzuführen sein, da für ἐκ die Hauptcodices, nämlich ℵAB (ℵ u. B. aus dem 4., A aus dem 5. Jahrh.), und der Cod. palimps. P (aus

dem 6. Jahrh.) sprechen, während ἀπό nur von den bedeutenderen Codd. C (5. Jahrh.), D (6. Jahrh.), E (8. Jahrh.), F (9. Jahrh.) u. s. w. gestützt wird. Das *prtc. praes.* τὸν ῥυόμενον ist substantivisch gebraucht: Jesus ist der, welcher rettet, und als solchen erzeigt er sich den Seinen; er rettet sie ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, d. h. aus dem Zorne Gottes in seiner dem gegenwärtigen Weltlaufe ein Ende machenden Aeusserung (vgl. v. Hofmann z. d. St.). Obgleich diese Aeusserung eine zukünftige ist (ἐρχομ.), so sind doch die, welche Jesus rettet, als bereits dem Zorne verfallen gedacht, daher die Präposition ἐκ. Auch ἀπό würde einen genügenden Sinn geben, indem dann die, welche Jesus rettet (bewahrt), als der zukünftigen Zornesäusserung verfallen werdend vorgestellt sind[1]). — Wenn es nun in dem zweiten Hemistich in V. 13 heisst: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τ. π., so ist nach dieser Darlegung deutlich, dass unter dem mit τοῦ πονηροῦ Bezeichneten, ebenso wie unter den πειρασμοῖς des ersten Hemistichs, etwas Zukünftiges verstanden werde müsse.

Was nun die Worte τοῦ πονηροῦ betrifft, so ist zunächst die Fassung abzuweisen, nach welcher unter τοῦ πονηροῦ das Uebel, d. h. das für die psychische oder somatische Empfindung Widerwärtige und Unangenehme, also das Uebel in sensitivem Sinne verstanden wird. Abgesehen von der Frage, ob der Christ, welcher die hohe und ewige Bedeutung wie die Unerlässlichkeit der Leiden kennt, um Bewahrung vor den Leiden *uno tenore* mit dem Gebete: „führe uns nicht in Versuchung" beten darf, zumal da er weiss, dass mindestens eben so grosse sittliche Gefahr ihm aus dem Wohlleben und den Gütern dieser Welt wie aus den Leiden erwächst; abgesehen auch davon, dass die Bitte: „bewahre uns vor den Leiden" mit ἀλλά an die vorhergehende Bitte nicht angeknüpft werden kann; ist doch

---

[1]) Cremer a. a. O. s. v. ῥύομαι hat der von Kamphausen zuerst eingeführten Unterscheidung von ῥύομαι ἐκ und ῥύομαι ἀπό widersprochen, nicht auf Grund der Bedeutung der Präpositionen — diese begünstigt vielmehr nach Cremer jene Unterscheidung, denn ἀπό sei = von etwas weg, ἐκ = heraus, — aber auf Grund des Sprachgebrauchs. Die einzige Stelle aus dem Classischen (Soph. Oed. Rex v. 1352), welche Cremer anführen kann: ὅςτις μ' ἀπό τε φόνου ἔρρυτο κἀνέσωσεν, scheint durchaus für Kamphausen zu sprechen; aus einigen Stellen von den vielen, welche Cremer aus den LXX anführt, besonders aus 2. Sam. 19, 9 und Hes. 37, 23 geht allerdings hervor, dass die genaue Unterscheidung zwischen ἐκ und ἀπό nicht gemacht ist und beide Präpositionen *promiscue* stehen (vgl. übrigens die Ausführung Kamphausens a. a. O. S. 123—127). Allein einzelne Stellen der LXX können doch als Ausnahmen von der Regel die Regel nicht umstossen und vor Allem für das Neue Testament kein Gegenbeweis sein; diesen aus dem Neuen Testamente zu führen, hat Cremer nicht unternommen.

vor Allem zu fragen, ob πονηρός in der Bedeutung von „für die Empfindung unangenehm" überhaupt im Neuen Testamente vorkomme, und diese Frage ist durchaus zu verneinen. Das Wort steht vielmehr stets in synonymer Verbindung mit κακός (vgl. oben zu 5, 37) und unterscheidet sich von diesem dadurch, dass κακός die sittliche Qualität als solche = schlecht, böse, πονηρός die Wirkung dieser sittlichen Qualität = schlimm, schädlich zum Ausdruck bringt. Aus dem sittlichen Gebiete können beide Begriffe ins physische übertragen werden; so ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν Apoc. 16, 2 (vgl. Hiob 2, 7); so καρποὶ πονηροί Mt. 7, 17 ff. (nicht schlechte Früchte, die nicht taugen, sondern) schlimme Früchte, wie sie sich in ihrer Wirkung zeigen (vgl. Jerem. 24, 8 LXX), aber auch in dieser Uebertragung ist dem Worte die Annahme jener sensitiven Bedeutung durchaus fremd. Meistens steht übrigens πονηρός in der angegebenen sittlichen Bedeutung, so z. B. ἡμέραι πονηραί Eph. 5, 16 (vgl. Gen. 47, 9 LXX), ἡμέρα πονηρά Eph. 6, 11 (vgl. Ps. 41, 2 LXX), αἰὼν πονηρός Gal. 1, 4, nicht: Leidenstage, sondern solche Tage, welche, weil die Macht des sittlich Bösen darin waltet, unheilvoll und schädlich sind für Gottes Reich, voll von sittlichen Gefahren für die Christen; so πνεύματα πονηρά Mt. 12, 45; Lc. 7, 21; 8, 2; 11, 28; Act. 19, 12. 13. 15. 19 u. s. w., und vor Allem ὁ πονηρός κατ' ἐξ. = ὁ διάβολος, besonders im johanneischen Sprachgebrauch vgl. 1. Joh. 2, 13. 14; 5, 18; 3, 12, aber auch Eph. 6, 16, vielleicht auch Mt. 13, 19; 2. Thess. 3, 3; Joh. 17, 15, wodurch nicht so sehr die gottwidrige Qualität des Teufels, sondern die dem Menschen feindselige und ihn ins Verderben bringende Wirksamkeit desselben bezeichnet werden soll.

Unrichtig formulirt Cremer a. a. O. s. v. diese feststehende Bedeutung des πονηρός als eine Verbindung der sinnlichen und der sittlichen Bedeutung, und erklärt diese Verbindung durch den völlig schiefen Satz: „sofern, was Jemandem Uebles geschehe, zugleich an sich sittlich verwerflich sei"(!?), wie sie in den Stellen Act. 28, 21; 3. Joh. 10; Mt. 5, 11; 9, 4 (vgl. Mc. 7, 22); 15, 19; Jac. 2, 4; 1. Tim. 6, 4; 2. Tim. 4, 18 vorliege. Dahin rechnet Cremer auch unsere Stelle und fügt hinzu, die zugleich sinnliche und sittliche Auffassung sei durch den doppelseitigen Charakter (?) des voraufgehenden πειρασμός geboten. Darnach würde also τὸ πονηρόν das Ueble sein, welches wir als ein Unrecht von denen leiden, die sittlich böse sind — denn nur in diesem Falle ist „das Uebele, das uns geschieht, auch sittlich verwerflich" —; allein damit würden die Betenden doch nur um Bewahrung vor einer besonderen Art von äusseren Leiden bitten, und zwar vor denjenigen Leiden, welche in der

Bergrede selbst als unumgänglich bezeichnet und welchen die grössesten Verheissungen gegeben sind (vgl. zu 5, 10. 11). Im Zusammenhange dagegen mit dem ersten Hemistich und der fünften Bitte liegt vielmehr den Betenden etwas Anderes nahe, nämlich dass sie errettet und bewahrt werden vor Sünde und Fehl in der Zukunft[1]).

Nach dem, was über die Bedeutung von πειρασμός *sensu malo* gesagt ist, scheint es doch offenbar zu sein, dass der πειρασμός *sensu malo*, der dies durch unsere Schuld geworden ist, uns ein πονηρόν, ein Schlimmes, ein Verderben Bringendes ist; wie die Jünger daher im ersten Hemistich bitten, dass Gott sie nicht in Versuchung führen möge, so sprechen sie im zweiten Hemistich es aus, wesshalb sie darum bitten, nämlich desshalb, weil diese Versuchung ihnen das sein würde, was sie für alle Zukunft am Meisten, ja allein fürchten: ein πονηρόν, ein sittlich Schlimmes, nur vor dem πονηρόν wolle Gott sie bewahren. Denn darin hat Cremer a. a. O. Recht, dass τὸ πονηρόν in allen Fällen, wo es „so doppelsinnig“ steht, nicht das Böse bezeichnet, welches wir thun, sondern das Böse, welches wir leiden, welches aber (fügen wir hinzu) nur darum ein πονηρόν ist, weil es darnach angethan ist, uns in Bösesthun zu verstricken.

Hiermit ist nun schon ausgesprochen, dass in dem τοῦ πονηροῦ nicht ein *gen. masc.*, sondern ein *gen. neutr.* vorliegt. Dass sowol ὁ πονηρός (= ὁ διάβολος) als τὸ πονηρόν im Neuen Testamente vorkomme, ist unzweifelhaft; für ὁ πονηρός vgl. oben die citirten Stellen, für τὸ πονηρόν vgl. Mt. 5, 37. 39; Röm. 12, 9; 1. Joh. 5, 19. Auch ist zuzugeben, dass gerade ῥῦσαι ἀπὸ sich zu der masculinischen Fassung wol schickt, da die Jünger Jesu aus des Teufels Gewalt bereits erlöst sind und nun beten: bewahre uns vor zukünftigen Angriffen des Teufels. Allein bei der masculinischen Fassung wird jede logische Ver-

---

[1]) Luther hält in „Auslegung“ 1518, Bd. 21, S. 224 ff. an der Bedeutung Uebel (äusserliches und innerliches) fest, erkennt aber an, dass es dann nur eine bedingte Bitte sei, die den Zweck habe, „dass die Anfechtung und Sünd aufhören, und also Gottes Will gescheh, und sein Reich kumme, zu Lob und Ehre seinem heiligen Namen“. In „Kurze Auslegung“ 1520 Bd. 45, S. 210 straft Luther die, welche das V.-U. beten „hinter sich“, sie „wöllen ohn Uebel sein, und dess kein Sorg tragen, ob es der Will Gottes sei oder nit“. In „Kurze Form“ 1520 Bd. 22, S. 31 ff. nimmt er ebenfalls nur Uebel an von: „Erlose uns, o Vater von deinem ewigen Zorn und der höllischen Pein“, bis: „behut uns vor deinen grossen Plagen, Pestilenz, Franzosen“ (d. i. *scabies Gallica, morbus novus Gallicus, mal de Napoles,* Nachweise bei Seidemann: „Zu Luthers Geburtsjahr“ in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1874 S. 311) und andere schwere Krankheit“. Vgl. „Kl. Katech.“ 1529 Bd. 21, S.16; „Gr. Katech.“ 1529 Bd. 21, S. 127; „Einfältige Weise zu beten“ 1535 Bd. 23, S. 220.

knüpfung des ersten mit dem zweiten Hemistich durch *ἀλλά* unmöglich gemacht; die Bitte: „führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Teufel“ würde nicht anders einen erträglichen Sinn geben, als wenn das erste Hemistich die Bedeutung hätte: „Lass es nicht zu, dass wir von dem Teufel in Versuchung geführt werden (sondern erlöse uns vom Teufel)“. Dass aber das erste Hemistich diese Bedeutung nicht haben könne, ist schon oben bemerkt worden; denn die Zulassüng Gottes kann hier nicht herbeigezogen werden, *εἰσφέρειν τινά* kann nicht den Sinn haben: „zulassen, dass Jemand geführt werde“, und von dem Teufel ist vollends keine Rede. Dagegen fügt sich der Gedankengang klar und einfach, wenn *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* in der von uns bevorzugten Bedeutung genommen wird: „errette uns von dem Unheilbringenden“, als positive Ergänzung der vorhergehenden Bitte: „führe uns nicht in Versuchung“. Während u. E. alle anderen Erklärungsversuche daran scheitern, dass statt des *ἀλλά* ein *καί* stehen müsste, kann bei unserer Erklärung nur *ἀλλά* stehen: „*adversativa enim particula, quae media ponitur, duo membra inter se simul colligit*“, sagt Calvin ad h. l. (wesshalb er auch *πονηροῦ* neutrisch *de peccato* erklärt; auch Inst. chr. rel. III, 20 § 35 ist ihm die *particula adversativa* entscheidend für die Sechszahl der Bitten[1])). Ist aber das zweite Hemistich eine positive Ergänzung des ersten, so kann es nicht als neue, siebente, Bitte zu fassen sein; das Gebet des Herrn wird vielmehr sechs Bitten enthalten, von welchen die fünfte und die sechste aus je zwei Gliedern bestehen; das zweite Glied der fünften Bitte bildet die vergleichende Begründung, das zweite Glied der sechsten Bitte die positive Ergänzung des je ersten Gliedes.

Die Parallele zu Mt. 6, 9—13 in Lc. 11, 1—4.

Der Text des Herrngebets lautet bei Lc. V. 2—4: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·* (3) *τὸν*

V. 2. *πάτερ* — so ℵBL viele Min., die Vulg., Orig. Tert. — gegen T. R. und ACDPXΓΔΛΠ, It. und viele Vs.: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* — *ἡ βασιλεία σου.* Merkwürdig ist die Angabe Greg. Nyss., dem Maxim. folgt, und worauf auch Tert. c. Marc. 4, 26 zurückzuführen ist, dass Lc., statt *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* im Matth., geschrieben habe: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* — Den Zusatz des T. R. mit ℵACDPXΓΔΛΠ u. s. w.: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* lassen B. u. L., viele Min., Orig. Tert. Aug. aus, vor Allem auch die Vulg.

[1]) Wie Stier a. a. O. S. 218, der doch gerade so erklärt, von einer Tautologie der beiden letzten Bitten (nach lutherischer Zählung), welche

ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· (4.) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.*

Die Abweichungen des Lucas-Textes von dem des Mt. sind demnach folgende:

Mt.: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* — Lc.: *πάτερ.*

Die beiden ersten Bitten sind in beiden Recensionen gleichlautend.

Die dritte Bitte des Mt.: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* fehlt bei Lc.

Die vierte Bitte des Mt. hat: *δὸς .... σήμερον*, die dritte des Lc.: *δίδου .... τὸ καθ' ἡμέραν* — worüber bereits oben bei Gelegenheit des *ἐπιούσιος* geredet wurde.

Die fünfte Bitte des Mt. hat im ersten Hemistich *τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν*, während Lc. in der vierten Bitte *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* schreibt; in dem zweiten Hemistich hat Mt. *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, während bei Lc. die Comparation zurücktritt, dagegen die Begründung des ersten Hemistichs vorherrschend ist: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.* Das im Aorist ausgedrückte einmalige Factum des Vergebens bei Mt. wird überdies durch das Präs. bei Lc. (*ἀφίομεν*, von dem Thema *ἀφίω* vgl. Winer: Gramm. § 14. 3[b], S. 74), noch verstärkt durch *παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* („Jedem, wenn er uns schuldig ist"), als eine Gewohnheit des Vergebens dargestellt: „denn auch wir vergeben allem uns Schuldigen", d. h. wir pflegen so zu thun („Hinweisung auf die Nothwendigkeit der beharrlich versöhnlichen Gesinnung des Betenden", Tholuck vgl. auch oben zu Mt. 6, 12).

Die sechste Bitte des Mt. correspondirt im ersten Hemistich genau mit der fünften Bitte des Lc., bei welchem jedoch das zweite Hemistich der sechsten Bitte des Mt. fehlt.

Nachdem bei der Erklärung des Herrngebets im Mt. die Textdifferenzen berücksichtigt sind, ist kein Anlass zu weiteren

---

V. 4. Der T. R. fügt hinzu: *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* mit ℵ[c]ACDRXΓΛΔ, It., mehreren Vs., wogegen ℵ*BL, viele Min., die Vulg. Orig., Cyr., Tert., Aug. den Zusatz auslassen. — Der Text der Vulgata lautet vollständig: *Pater, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis, et ne nos inducas in tentationem!*

---

die „Reformirten" mit ihrer Sechszahl hineinbringen, reden kann, ist wie so vieles Andere in Stiers Auslegung des Herrngebetes nicht zu verstehen.

exegetischen Erörterungen. Um so wichtiger ist es aber, dass die Textdifferenzen als solche unumwunden anerkannt werden, da ohne solche Anerkennung eine Basis zur Beantwortung der kritischen Hauptfrage fehlt: in welchem gegenseitigen Verhältniss wir uns die beiden Recensionen zu denken haben, ob die des Lc. eine Verkürzung der ursprünglichen des Mt., oder die des Mt. eine Erweiterung der ursprünglichen des Lc. sei, oder auch ob beide Recensionen neben einander ihr Recht des Bestehens haben, m. a. W. ob der Herr nur einmal oder zweimal zu verschiedenen Zeiten dies Gebet vor seinen Jüngern geredet habe.

1) Schon durch die geschichtliche Einleitung, welche in ihrer ungezwungenen Natürlichkeit das Siegel der Treue trägt, hat die Recension des U.-V. bei Lc. das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich; die Einwände, welche von Br. Bauer an besonders Seitens der Tübinger Kritik dagegen erhoben worden sind (vgl. Tholuck), machen je länger desto mehr dieser Anerkennung Platz.

Bei Gelegenheit des Gastmahls, welches der zum Jünger Jesu berufene Levi (Lc. 5, 27 ff.) in seinem Hause gab, machten die anwesenden Pharisäer und Schriftgelehrten dem Herrn den Vorwurf: *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν* (V. 33). Dieser Vorwurf ist von den Jüngern nicht vergessen; seine relative Berechtigung wird empfunden und das Bedürfniss macht sich geltend, welches einer der Jünger Jesu, als er den Herrn beten sah (Lc. 11, 1), in den Worten aussprach: *κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* Aus dieser Bitte in Verbindung mit jenem Vorwurf geht hervor, dass der Täufer sich dem Gebrauche der Pharisäer angeschlossen und auch seinen Jüngern bestimmte Gebetsformeln zu ihrem täglichen Gebrauche mitgetheilt habe, und ein jenem ähnliches formulirtes zum täglichen Gebrauche passendes Gebet, welches dem neuen Geiste der Jüngerschaft Jesu entspreche, erbittet sich jener Jünger nun von Jesu für sich und seine Mitjünger. Und dieser Bitte willfahrt der Herr; das Gebet, welches er mit den Worten: *ὅταν προσεύχησθε, λέγετε* bei Lc. giebt, soll eine praktische *διδαχὴ τοῦ προσεύχεσθαι* sein, zum Gebrauch als Gebetsformel bestimmt, während bei Mt. diese Verwendung des Herrngebets ganz zurücktritt. So schon Campegius Vitringa: *de Synagoga vetere* lib. III, pars II, Cap. 19, § 2, pag. 1103: *„Dominus Jesus suis discipulis praescripsit orationis formulam aliquam, ut ea familiariter et frequenter uterentur“.* Aehnlich hat es auch die älteste christliche Kirche aufgefasst, in welcher vor

anderen Bitten das Herrngebet recitirt zu werden pflegte[1]); vgl. z. B. Tertull.: *de oratione* cap. 10 (von Vitringa *sine loco* citirt): .... *et sunt, quae petantur pro circumstantia cuiusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento ius est superstruendi extrinsecus petitiones.* Ueber den Gebrauch des U.-V. in der alten Kirche theilt u. A. Gottfried Arnold („Die erste Liebe, das ist: wahre Abbildung der ersten Christen u. s. w.“ nach der Ausgabe von 1722 in 4° 2. Buch 1. Cap. § 12, S. 163) nach Cyprian, Tert., Cyrill. alex. und hieros., Chrys., Hier., Aug. u. a. K.-V. V. Näheres mit: das U.-V. führte den Namen „das Gebet“ κατ' ἐξ., oder „das von Gott gelehrte Gebet der Gläubigen“, oder „ein Auszug aus dem Evangelium“. Nur das Gebet des Herrn wurde für würdig gehalten, den Katechumenen vor der Taufe eingeprägt und zum Memoriren dargeboten zu werden. Weil es täglich gebraucht wurde, hatte es auch den Namen: „tägliches Gebet“ (vgl. auch Luther: Ausl. des 5., 6. und 7. Capitels St. Matthäi 1532, Bd. 43, S. 180 ff.)[2]); gleichwol hat sich die alte Kirche nie so an dies Gebet gebunden, dass sie sich auf dessen Recitation beschränkt hätte;

---

[1]) Vitringa l. c. berichtet: „*Oratio Dominica sive ante sive post alias preces in Vetere Ecclesia recitari consuevit*“; für das *sive post* fehlen mir die Belege.

[2]) Andere Aussprüche von Luther a. a. O. Bd. 7, S. 122: „Darum ist's auch das höchste und edelste Gebet unter der Sonne“. Auslegung u. s. w 1518, Bd. 21, S. 162: „Dann, dieweil diess Gebet von unserm Herrn ein Ursprung hat, wird es ohn Zweifel das höchst, edelst und best Gebet sein. Dann hätt er ein bessers gewusst, der frumm, treu Schulmeister, er wurd es uns auch gelehret haben“. Eine einfältige Weise zu beten 1535 Bd. 23, S. 223: „Denn ich noch heutigs Tags an dem *Pater noster* sauge, wie ein Kind, trinke und esse, wie ein alt Mensche, kann sein nicht satt werden, und ist mir auch uber den Psalter (den ich doch sehr lieb habe) das allerbeste Gebete. Furwahr, es findet sich, dass es der rechte Meister gestellet und gelehret hat, und ist Jammer uber Jammer, dass solch Gebet solchs Meisters soll also ohn alle Andacht zuplappert und zuklappert werden in aller Welt .... Summa, das *Pater noster,* ist der grösseste Märtyrer (sowohl als der Name und Wort Gottes) auf Erden, dann idermann plagts und missbrauchts: wenig tröstens und machens fröhlich im rechten Brauch“. Vgl. Luther: Auslegung des 5. 6. und 7. Cap. St. Matth. 1532, Bd. 43, S. 181; Luthers Lied: „Vater unser im Himmelreich“ Bd. 56, S. 351 ff.; vgl. Tischreden Bd. 59, S. 4: „Ah, wie ein trefflicher Meister hat diese Wort gestellet, in welchen eine unendliche Rhetorica und Redekunst ist und steckt, darinnen alle Ding, Noth und Händel begriffen sind. Die ersten drei Bitt fassen und begreifen so grosse, treffliche, himmlische Ding, dass sie kein Herz nimmermehr kann ausgründen. Die vierte Bitte fasset gleich wie in einem Büschel die ganze Polizei und Oekonomei .... Es hats wahrlich ein weiser Mann gemacht, dem es Niemand kann nachthun“. S. 33: „Das Vater Unser bindet die Leute zusammen und in einander, dass Einer für den Andern und mit dem Andern betet, und wird stark und gewaltig, dass es auch den Tod vertreibt“.

vielmehr wird von Justin (Apol. II pag. 98) und Tert. (Apol. cap. 28) ausdrücklich bezeugt, dass neben dieser *legitima et ordinaria oratio* das freie Herzensgebet in hohem Ansehen gestanden habe (vgl. auch Tholuck).

Die Frage also, ob das Gebet des Herrn zu einer feststehenden Formel für seine Gemeinde bestimmt sei, ist nicht bei Mt. 6, sondern bei Lc. 11 zu erörtern und muss hiernach unbedingt bejaht werden. Correct würde es daher sein, dass nicht die vollere Form Mt. 6, sondern die knappere Form Lc. 11 als stehendes liturgisches Gebet in der Kirche und im Hause gebraucht würde, da nicht Mt. 6, 9—13, sondern Lc. 11, 2—4 von Jesu den Jüngern als formulirtes Gebet gegeben worden ist (vgl. unten). Ungenau daher Tholuck: „weil der Gebrauch der Worte nach Lc. mit intendirt sei, daher auch hier in Mt.“; ungenau daher auch bei Mt. zu sagen, wie Luther: Gr. Kat. Bd. 21, S. 107 (vgl. Auslegung des 5., 6. und 7. Cap. St. Mt. 1532 Bd. 43, S. 180 u. a. St.) und nach ihm fast alle Ausleger: „dass wir aber wüssten, was und wie wir beten sollen, hat uns unser Herr Christus selbs Weise und Wort gelehret“; das Was giebt vielmehr Lc., das Wie Mt. an. Es erhellt jedoch, dass, falls nachzuweisen ist, dass beide Recensionen authentisch sind, die Kirche volles Recht hatte, zu ihrem liturgischen Gebrauche die ausführlichere Recension des Mt. der kürzeren des Lc. vorzuziehen, wogegen, wenn die Kirche mit Kamphausen die kürzere Recension des Lc. für die einzig ursprüngliche gehalten, dagegen die Erweiterung im Mt. auf Rechnung des Evangelisten gestellt hätte, doch der Kirche ein schwerwiegender Vorwurf nicht erspart bleiben würde, wenn sie mit Kamphausen a. a. O. S. 14 sagen wollte: „mir persönlich gefällt die vollere Form des U.-V. besser als die kürzere, die ich nie gebrauchen würde“. (Dass es sich mit dem offenkundigen liturgischen Zusatz der Doxologie durchaus anders verhält, hat Kamphausen a. a. O. S. 15, Anm. 9 klar dargethan.)

Aus der Bitte des Jüngers an Jesum und aus dem jene Bitte veranlassenden Vorwurf der Pharisäer wider Jesum geht hervor, dass der Täufer sich dem Gebrauche der Pharisäer angeschlossen habe, und dies in einer solchen Weise, dass die Pharisäer darin durchaus nicht eine Opposition gegen den Gebrauch ihrer Gebete finden konnten, vielmehr eine ihnen wohlthuende Bekundung der Einheit mit ihnen in diesem Punkte. Jesus wird nun gebeten, sich wiederum dem Gebrauche des Johannes anzuschliessen, natürlich nicht um andersartige, gegen die des Johannes in Opposition stehende Gebete den Seinen zu sagen, sondern um den guten Gebrauch des Täufers auch in den Kreis seiner Jünger zu verpflanzen. So ist es denn keines-

wegs unwahrscheinlich, dass der Herr auch im Inhalte des von ihm gegebenen Gebetes sich möglichst dem des Täufers und der Pharisäer angeschlossen habe, vorausgesetzt, dass die bei diesen gangbaren Formeln sich nicht spröde erwiesen für den neuen Geist der Jüngerschaft des Herrn. Nun ist aber oben zu Mt. 6, 9 nachgewiesen, dass nicht unwahrscheinlich schon zu Jesu Zeit das Kaddisch mit seinen Gebetswünschen: *magnificetur et sanctificetur nomen eius magnum* ... *et regnare faciat regnum suum* vorhanden gewesen ist; ist es aber vorhanden gewesen, so hat es sicherlich nicht in den formulirten Gebeten der Pharisäerjünger, ebenso wenig in denen der Johannesjünger gefehlt, und eben desshalb hat es denn auch der Herr an den Anfang des von ihm gelehrten Gebetes gestellt. Auf dem wahrscheinlichen oder möglichen Vorhandensein des Kaddisch kann selbstverständlich kein stringenter Beweis erbaut werden; wol aber ist das mögliche Verhältniss als Hülfsbeweis gegen die Annahme zu verwerthen, dass die Recension des Lc. eine von dem Evangelisten oder seiner Quelle vorgenommene willkürliche Verkürzung der Recension des Mt. sei, eine Annahme, welche auch aus dem Grunde unglaublich sein würde, weil Niemand, wenn einmal die Formel Mt. 6 gegeben war, sich eine willkürliche Abkürzung des mit heiliger Ehrfurcht empfangenen Gebetes Jesu würde erlaubt haben. Jedenfalls mangelte, falls der Herr das Kaddisch in den formulirten Gebeten der Pharisäer und des Johannes vorgefunden hat, gerade bei dieser Gelegenheit jede Veranlassung, im ersten Theile des Herrngebetes über die beiden Bitten des Kaddisch hinauszugehen und sie ausdrücklich zu ergänzen; denn ein specifischer Ausdruck für den neuen Geist der Jüngerschaft Jesu ist bereits in der Anrede πάτερ gegeben, in welchem einen Wörtchen, um mit Kamphausen a. a. O. S. 26 zu reden, schon ein *breviarium totius evangelii* enthalten ist, nicht aber liegt derselbe in irgend einer Weise in der dritten Bitte nach Mt.

Dadurch würde nun auch die kritische Meinung hinfällig, welche seit Luther (Auslegung u. s. w. 1518, Bd. 21, S. 160) und Calvin (ad h. l.: *fieri potest ut Matthaeus occasionem quam refert Lucas omiserit, quamquam hac de re cum nemine pugnare velim*) die meiste Vertretung (in neuerer Zeit von Olshausen, Neander, de Wette, Bleek, v. Oosterzee, Godet) gefunden hat, wonach Matthaeus den richtigen Text des Gebetes, Lucas dagegen die richtige Veranlassung des Gebetes überliefert habe; und es würde nur die doppelte Möglichkeit übrig bleiben: entweder, dass in die Bergrede nach Mt. das Gebet des Herrn aus Lc. vom Evangelisten mit Erweiterung der ursprünglichen Textgestalt eingeschaltet sei, oder dass beide Recensionen an ihrem

richtigen Orte und in unverfälschter Form stehen, dass also der Herr nicht einmal, sondern zweimal dies Gebet vor seinen Jüngern gesprochen habe. In letzterem Falle würde nachzuweisen sein, wesshalb sich Jesus in der Bergpredigt im ersten Theile des Gebets nicht mit den beiden Bitten des Kaddisch begnügt, sondern die dritte *γενηθήτω τὸ θέλ. σου κτλ.* hinzugefügt habe; ferner dass sowol die Erweiterung der Anrede, als auch die Vervollständigung der Schlussbitte ihren Grund in dem Zusammenhange habe, in welchem nach Mt. das Gebet des Herrn gesprochen ist; endlich müsste erklärt werden, wie die Jünger Luc. 11 um eine Gebetsformel noch haben bitten können, nachdem Jesus im Zusammenhange der Bergrede ihnen bereits die Formel gegeben hatte.

2) Soll die Annahme: das Gebet des Herrn sei mit Erweiterung der ursprünglichen Textgestalt aus Lc. in die Bergpredigt des Mt. eingeschaltet, begründet sein, so muss der Nachweis gegeben werden, dass in dem Zusammenhange der Bergrede nach Mt. der Abschnitt 6, 9—13, oder da V. 14. 15 sich unmittelbar an das V. 12 Gesagte, es näher begründend, anschliessen, der Abschnitt V. 9—15 als ein wenn nicht fremdartiges, so doch den Fortschritt aufhaltendes und leicht auszuscheidendes Element sich zu erkennen gebe. Der Hauptgrund, ja der einzige Grund, welchen auch noch Godet dafür anführt: der Zusammenhang rede vom heidnischen Gebete, demnach sei das Gebet des Herrn im Gegensatze zu dem heidnischen *βατταλογεῖν* und der heidnischen *πολυλογία* hingestellt, dadurch aber werde der Zusammenhang unterbrochen, dessen Spitze lediglich gegen die pharisäische Entweihung des Gebets gerichtet sei, — hat nur einen Sinn, wenn durch dasselbe Argument auf gleiche Weise V. 7 und 8 getroffen werden. Will man aber den ganzen Abschnitt V. 7—15 in Anspruch nehmen, so kann von einer Unterbrechung des Zusammenhangs der Controversrede wider die Pharisäer durch diesen Abschnitt nur unter der Voraussetzung geredet werden, dass das *βατταλογεῖν* und die *πολυλογία*, welche Jesus bekämpft, ein heidnisches *Specificum* sei, welches der pharisäischen Gebetspraxis fremd gewesen wäre.

Diese Voraussetzung jedoch ist so wenig richtig, dass vielmehr, wie oben nachgewiesen ist, das heidnische *βαττάλ.* und die *πολυλ.* sich auch in der pharisäischen Praxis, in ihren stundenlangen Gebeten, in hervorragender Weise geltend machten (vgl. zu Mt. 6, 5. 7. 8), und kaum giebt es eine schärfere Geisselung dieser Praxis, die von den stolzen Vertretern jüdischer Nationalität geübt wurde, als sie in der kurzen schneidenden Abfertigung der Pharisäer, welche sie um ihres bewunderten Gebetes

willen als ἐϑνικοί bezeichnete, denselben zu Theil wird[1]). Haben wir aber V. 7. 8 als eine Zurückweisung pharisäischer Verkehrtheit beim Gebete anzusehen, fügt sich demnach V. 7. 8 in den Zusammenhang ein als Schilderung einer anderen Seite des pharisäischen Missbrauches beim Gebete neben der V. 5 ff. gegebenen Schilderung, so ist unschwer zu erkennen, dass die Erörterung über das Gebet mit V. 8 einen Abschluss nicht finden konnte. Mit einer Anweisung darüber, wie sie nicht beten sollen, können die Jünger Jesu doch nicht entlassen werden, und die Versicherung, „dass euer Vater weiss, was ihr bedürft, bevor ihr ihn bittet", würde ohne positive Anleitung zum rechten Jüngergebet kaum vor dem Missverständnisse bewahrt bleiben können, dass sie eben desshalb überhaupt nicht nöthig hätten zu beten, dass jede Bitte zu Gott überflüssig wäre. Nun aber zeigt den Jüngern der Herr, wie der neue Geist der Kindschaft, in welchem die innigste Vertrautheit des Kindes zu dem Vater Eins ist mit der anbetenden Ehrfurcht vor der Majestät des Erhabenen, ihres Herzens Wunsch in Einklang setzen soll und muss mit der Ehre Gottes, und wie auf diesem Grunde sich die Bitte um die eigenen Bedürfnisse erhebe, welche für die Gegenwart auf die unentbehrlichen Bedingungen der Existenz, für die Vergangenheit auf die Vergebung der Schulden, für die Zukunft auf Bewahrung vor neuer Verschuldung sich beschränkt. So ist das Gebet des Herrn an dieser Stelle unentbehrlich, und wie die Controversrede gegen die pharisäische Gebetspraxis eines Hauptstückes entbehren würde, das mindestens eben so wichtig ist wie V. 5 ff., wenn V. 7 ff. fehlte, so würde V. 7 ff. ganz ungenügend sein, wenn die positive Anweisung V. 9 ff. nicht auf die negative Zurückweisung des Falschen folgte und das Ganze mit einem so vollen heiligen Akkorde beschlösse.

3) Hiermit ist zum grossen Theile bereits die Frage entschieden, ob der Text des Mt. als eine Erweiterung des lucanischen Textes anzusehen sei. „Welcher Evangelist würde eine so hochverehrte Vorschrift so willkürlich behandelt haben?" fragt Godet a. a. O. mit vollem Rechte, ohne freilich zu bemerken, dass diese Frage auch Anwendung leidet auf die Verkürzung, welche nach Godet Lucas mit der Recension des Mt. vorgenommen haben soll[2]). Eine eigentliche Bedeutung hat jene kritische Annahme, dass der Text des Mt. eine Erweiterung

---

[1]) Vgl. u. A. auch J. P. Lange: Das Evang. nach Joh., 3. Aufl. zu Joh. 11, 45—57: Dogmat.-christl. Grundgedanken 4 (S. 259).

[2]) Auch für Kamphausen a. a. O. S. 6 ist die Annahme, welcher Godet folgt, „rein undenkbar"; aber ist denn die Erweiterung des Textes durch Mt., wie K. sie annimmt, weniger undenkbar?

des lucanischen Textes sei, überhaupt nur dann, wenn, was allerdings gegenwärtig eine Art von kritischem Axiom ist, eine Einschaltung des Herrngebets in die Bergpredigt durch Mt. (d. h. den Schlussredactor des ersten Evangeliums) angenommen wird. Da nun diese Annahme oben als unstatthaft zurückgewiesen wurde, so bleibt in der That nur die Annahme übrig, für welche wir uns mit Tholuck und Meyer entscheiden, dass beide Recensionen selbstständig neben einander stehen, dass also der Herr das U.-V. bei verschiedenen Gelegenheiten zweimal seinen Jüngern vorgetragen habe. Dann aber kann es sich nur noch um die Frage handeln, ob gewisse Stücke in der Mt.-Recension sichere Zeichen nachträglicher Einschaltung oder durch Erweiterung des ursprünglichen Textes in denselben hineingekommener Zusätze an sich trage, oder ob sie sich durch den eigenthümlichen Zusammenhang der Rede in Mt. 6 rechtfertigen lassen.

Als solche Erweiterungen des Ursprünglichen werden nun, allerdings hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Recension des Lc. als die einmalige und allein ursprüngliche angenommen wird, diejenigen Stücke des U.-V. nach Mt. angesehen, welche von dem kurzen Texte des Lc. abweichen, also in der Anrede die Worte: [*πάτερ*] *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, sodann die dritte Bitte V. 10ᵇ: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, endlich das zweite Hemistich der sechsten Bitte V. 13ᵇ: *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*.

In Bezug auf die Anrede beruft Kamphausen a. a. O. S. 29 sich auf das sonst als Instanz abgewiesene Gefühl des Exegeten, dass das kurze *πάτερ* „herzlicher und sinniger erscheine", als das erhabenere *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Der Einwand ist richtig, aber eben darum hat der Herr die kurze einfache Anrede auch Lc. 11 gebraucht, wo es eben galt, den Jüngern die den neuen Geist prägnant ausdrückende Gebetsformel zu geben. Um eine prägnante Gebetsformel handelt es sich jedoch Mt. 6 nicht, sondern was der Herr den Jüngern in der positiven Form des Herrngebets giebt, wird beeinflusst von der Opposition gegen das verkehrte Gebetswesen, welches Jesus kurz zuvor als das heidnische abgewiesen hat. Bei der Berücksichtigung dieser Beeinflussung ist es aber doch angezeigt, dem heidnischen Gemeinsamen, welches V. 7 geschildert war, das andere Gemeinsame, welches die Jünger vor Gott verbindet, nämlich die Gemeinschaft derselben als der Kinder des einen Vaters gegenüberzustellen: *πάτερ ἡμῶν* —, und gegen die heidnische Vermenschlichung und Entwürdigung Gottes V. 7 die Erhabenheit ihres Vaters zu betonen: *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* — „auff dass wir von der himlischen Maiestet Gottes nichts jrdisch gedencken vnd von seiner almechtigkeit alle not-

turfft leibs vnd der seelen gewarten“ (heidelb. Kat. ed. Wolters S. 78 ff.[1])).

Ganz ähnlich verhält es sich mit der dritten Bitte Mt. 6, 10[b]. Es ist die ausgesprochene Meinung Kamphausens, dass diese dritte Bitte dem Wesen nach bereits in der zweiten Bitte enthalten sei, und es ist sein Bestreben, zu Gunsten der lucanischen Recension sie als im Grunde doch überflüssigen Zusatz hinzustellen. Aber gilt nicht ganz dasselbe auch für das Verhältniss der zweiten zur ersten Bitte? *Nihil continet novum* — so urtheilt bereits Calvin von der zweiten in ihrem Verhältniss zur ersten Bitte, und in der That setzt die Erfüllung der ersten die der zweiten Bitte voraus, wie die zweite nicht ohne die erste erfüllt werden kann. Allerdings hat die Nebeneinanderstellung der beiden ersten Bitten vielleicht einen Rückhalt im Kaddisch, welcher der dritten Bitte fehlt; allein wenn das Herrngebet im Mt. unter dem Einflusse des Gegensatzes gegen pharisäische Gebetspraxis ausgesprochen wurde (in Lc. fehlt dieser Gegensatz, daher auch die dritte Bitte), so ist doch nicht zu verkennen, dass die zweite Bitte: *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* einer Bewahrung vor dem pharisäischen Missverstand bedurfte, mit welchem die Jünger selbst so lange noch zu kämpfen hatten, vor jenem Missverstand, wodurch das Gottesreich verweltlicht und zum Gegenstande fleischlicher Messiashoffnungen gemacht wurde.

Die Bedeutung der dritten Bitte liegt nun nicht darin, dass sie, was Kamphausen a. a. O. S. 67 mit Recht abweist, die Zusammenfassung der beiden ersten Bitten ist, sondern darin, dass sie, ein Präservativ gegen jenen Missverstand, den religiös-sittlichen Charakter dieses Reiches und seines Kommens darlegt; das einige Gesetz, das darin herrschen werde, der Wille Gottes, wie er im Himmel geschieht; den einigen Weg, auf welchem dies Gottesreich herbeigeführt werde: die gläubige und demüthige Erfüllung dieses Willens. Dies ist auch zugleich die bündigste Abweisung des egoistischen Wesens in dem heidnischen Gebete, durch welches jene bei aller Anrufung Gottes doch nur sich selber und die Erfüllung ihrer Wünsche meinten; nicht unser Wille soll durch Gott, sondern der Wille Gottes soll durch uns geschehen, und nur, wenn dieses Geschehen unser Wunsch und Wille ist, beten wir recht[2]).

---

[1]) Vgl. Calvin ad Mt. 6, 9: „*Sed haec loquutio* (sc. *qui es in coelis*) *ab ordine creaturarum eum eximens, nihil humile vel terrenum, ubi de ipso agitur, venire in mentem debere admonet: quia excelsior sit toto mundo*“. — *Inst. chr. rel.* III, 20, § 40: „*ne quicquam terrenum aut carnale de eo somniamus, ne ipsum nostris modulis metiamur, neve eius voluntatem ad nostros affectus exigamus*“.

[2]) Vgl. die Erklärung des heid. Kat. (ed. Wolters S. 80): „verleihe,

Endlich das zweite Hemistich der sechsten Bitte, welches zugleich die positive Ergänzung wie die Verallgemeinerung des ersten Hemistichs ist. Auch hier kann man sagen, es sei bereits enthalten in dem ersten Hemistich; aber auch hier scheint es deutlich zu sein, dass hervorgehoben werden soll, wie „die Sorge um die Seele“ alles Bitten um die Zukunft beherrschen solle, im Besonderen, wie in dem ersten Hemistich nicht um sittliche Kampflosigkeit, sondern um Sündlosigkeit gebetet sei, vielleicht der schärfste Gegensatz gegen das heidnische *βατταλογεῖν* und die *πολυλογία*, welche alles Andere für den Menschen erbat, nur dieses nicht. Wie in der dritten Bitte der religiös-ethische Charakter der zweiten Bitte ausgesprochen wird, so in dem zweiten Hemistich der sechsten Bitte das wesentliche religiös-ethische Interesse der Jünger Jesu, ein Interesse, welches für alle Zukunft unverletzt sich zu bewahren ihre Sorge sein muss und ihr Gebet. Von irgend welchen sicheren Zeichen der Erweiterung der ursprünglichen Textgestalt haben wir in der Recension des Mt. bei keinem Stücke Etwas gefunden; vielmehr scheinen gerade die angefochtenen Stücke durch den Zusammenhang und die Beziehung auf den Gegensatz, welcher bekämpft wird, vorzugsweise geschützt, und gerade desshalb, weil die genannten Stücke im Gegensatz zu jener pharisäischen Gesetzespraxis in Mt. 6 ausgesprochen wurden, sind sie in der Wiederholung des Gebets Lc. 11, wo jede Beziehung auf solchen Gegensatz fehlt, von Jesu ausgelassen worden.

Je mehr aber die Selbstständigkeit der Relation des Mt. neben der des Lc. behauptet wird, um so dringlicher erscheint eine genügende Beantwortung der Frage: wie der Jünger Jesu Lc. 11 auf die Bitte: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger lehrte“, kommen konnte, wenn der Herr bereits Mt. 6 seine Jünger das U.-V. gelehrt hatte; denn dass die Veranlassung des Herrngebets Lc. 11 nach der Darstellung des Evangelisten später fällt, als die Bergpredigt, steht ausser aller Frage. Godet a. a. O. zu Lc. 11 macht diese Beantwortung geradezu zu der einzigen Forderung, welcher von den Erklärern zu genügen sei, die ein zweimaliges U.-V. annehmen. Auf die Auskunft, welche Tholuck (nach Euthymius) giebt, dass der *τὶς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, welcher Lc. 11 die Bitte stellt, nicht ein Apostel, sondern ein Anhänger Jesu aus dem weiteren Jüngerkreise gewesen sei, welcher bei der Bergpredigt nicht

dass wir vnd alle menschen vnserm eigenen willen absagen, vnd deinem allein guten willen ohn alles widersprechen gehorchen, dass also jedermann sein ampt vnd beruff so willig vnd trewlich aussrichte, wie die Engel im himmel“.

zugegen war, verzichten wir, da es kaum denkbar ist, wie das U.-V. der Bergpredigt nicht alsbald sollte ein Gemeingut auch des weiteren Jüngerkreises geworden sein. Auch die Auskunft ist durch unsere Auffassung des Verhältnisses von Mt. 6, 9 ff. zu Lc. 11, 1 ff. abgeschnitten, dass Lc., da er in seiner Bergpredigt (C. 6) das Gebet des Herrn nicht angeführt habe, es hier an anderem Orte in einem selbsterfundenen historischen Rahmen nachhole; das umgekehrte Verhältniss vielmehr ist wahrscheinlicher, dass Lc., weil er das Gebet des Herrn in dem Zusammenhange Cap. 11 vorfand, es in dem Zusammenhange der Bergrede nicht aufgenommen habe, wie andererseits der abschliessende Redactor des ersten Evangeliums die Wiederholung des U.-V. nach der in Lc. 11 erzählten Veranlassung übergangen habe, weil er das Gebet bereits im Zusammenhange der Bergrede vorgefunden und mitgetheilt hatte.

Dass der Herr das U.-V. wiederholt, hat seine bestimmte Analogie in den sogenannten Doubletten, von denen wir in der Bergpredigt selbst (vgl. Mt. 5, 29 ff. mit 18, 8 ff.; 5, 31 ff. mit 19, 9 u. s. w.; nähere Ausführung bei Tholuck in der Einleitung) verschiedene Beispiele gefunden haben. Wer die Ansicht derjenigen Kritiker nicht theilt, nach welcher Jesus dieselben oder ähnliche Worte überhaupt niemals wiederholt habe, wird keinen Anstoss nehmen an der Wiederholung des U.-V. von Seiten Jesu, er wird vielmehr in der hohen Wichtigkeit des Herrngebets ein ausreichendes Motiv finden, dass der Herr die Veranlassung der Bitte des Jüngers gern zu einer Wiederholung benutzt, und den bittenden Jünger nicht einfach auf das bereits mitgetheilte Gebet verweist. Dass aber der Jünger um eine Gebetsformel Lc. 11 bitten kann, obgleich Jesus bereits Mt. 6 das U.-V. geredet hat, möchte eine genügende Erklärung darin finden, dass der Zusammenhang Mt. 6, besonders der Gegensatz gegen das pharisäische Gebetsunwesen den Gedanken fern hielt, als ob mit diesem Gebete eine eigentliche Formel für den täglichen Gebrauch habe gegeben werden sollen; mehr eine Aeusserung des Geistes, wie sie beten sollen als die Kinder Gottes, als eine Angabe dessen, was sie beten sollen, haben die Jünger darin gefunden, und das mit Recht (ähnliche Bemerkungen bei Kamphausen a. a. O. S. 16; Stier a. a. O. S. 196). Indem nun Jesus auf die Bitte seines Jüngers Lc. 11 das U.-V. wiederholt, weist er auf jene Worte in der Bergpredigt zurück und legt ohne Berücksichtigung irgend eines Gegensatzes möglichst klar, einfach und innig den Seinen das Gebet in den Mund, welches der Ausdruck der Kindschaft der in Jesu erwählten und geheiligten Kinder Gottes ist.

Structur des U.-V. nach Matth. und Luc.

Das U.-V. zerfällt, worüber kein Zweifel sein kann, in zwei Theile, deren charakteristische Verschiedenheit Luther („Kurze Auslegung des heil. V.-U. vor sich und hinter sich“ 1520 Bd. 45, S. 211) mit den Worten richtig angiebt: „darumb ist zu merken, dass in den ersten dreien Bitten das Wort: dein, und in den nachfolgenden diese Wörter: uns und unser, stehen, zu einer Unterweisung, dass wir zum Ersten Gottes Ehre, Reich und Willen, und darnach das Unser suchen und begehren sollen; aber demnach nicht anderst, dann in und mit den Dingen, die Gottes Ehere, Reich und Willen seiend“ (vgl. Calvin ad Mt. 6, 9; Bengel ad h. l.: „*Petita sunt septem, quae universa dividuntur in duas partes. Prior continet tria priora, Patrem spectantia: tuum, tuum, tua: posterior quatuor reliqua, nos spectantia*“ u. v. A.). Ueberdies macht Calvin ad h. l. darauf aufmerksam, worin ihm auch mehrere Ausleger gefolgt sind, dass die beiden Theile des U.-V. in dieser ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit der *Lex Dei* mit ihren *duabus tabulis* entspreche, „*quarum prior pietatis officia continet, altera autem charitatis: sic orando Christus partim Dei gloriam spectare et quaerere iubet, partim nobis consulere permittit*“ (vgl. Stier a. a. O. S. 198 ff., welcher jedoch Calvin nicht als seinen Vorgänger nennt). Weit über diese berechtigte Parallelisirung geht aber Luther hinaus, wenn er in seinem „Sermon von guten Werken“ 1520, Bd. 20, S. 256 die Anrede des Gebets mit dem ersten Gebote, die erste Bitte mit dem zweiten Gebote (nach luther. Zählung), die zweite Bitte mit dem dritten (dem Sabbath-) Gebote, und die dritte Bitte mit den sieben Geboten der anderen Tafel zusammenstellt.

In Betreff der Zählung der Bitten im Gebete des Herrn haben wir bereits oben aus exegetischen Gründen im Mt. die Sechszahl der Reformirten der Siebenzahl, welche die lutherische Kirche beibehalten hat, vorziehen müssen. Die der Zahlensymbolik vorzugsweise günstige Siebenzahl, welche ehedem besonders im Interesse grösserer Heiligkeit des U.-V., neuerdings dagegen im kritischen Interesse zum Nachweise des „die einzelnen Apophthegmata Jesu kunstvoll verarbeitenden“ Redactors des ersten Evangeliums (vgl. H. J. Holtzmann: „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter“ 1863 S. 174 ff. 177) verwendet worden ist, geht uns damit allerdings verloren, wir gewinnen jedoch die klare Theilung des Gebets in zwei gleiche Theile, von denen jeder aus drei Gliedern besteht.

In Betreff des Gedankenfortschrittes der drei ersten Bitten nach Mt. behauptet Kamphausen a. a. O. S. 68 ff., dass nur der Text des Lc. einen Gedankenfortschritt aufweise, während die drei Bitten des Mt. diesen Nachweis unmöglich machen und für den Mangel an Durehsichtigkeit des Zusammenhangs nur durch die dem Gesamtverständniss förderliche Häufung sinnverwandter Wendungen entschädigen. Gleichwol muss Kamphausen zugeben, dass sich auch die beiden ersten Bitten des Lc. ihrem Inhalte nach nicht völlig auseinander halten lassen; dann ist jedoch nicht zu verstehen, wie dieser selbe Umstand gegen die Authenticität der dritten Bitte des Mt. als Instanz geltend gemacht werden kann, weil ein bestimmter Gedankenfortschritt in den drei Bitten fehle. Wenn aber Kamphausen das Neue der zweiten Bitte des Lc. darin findet, dass die ausdrückliche Beziehung auf die Menschen, die Beseligung der Kinder Gottes (so schon Luther: Gr. Kat. Bd. 21, S. 117) darin hervortrete, so beruht diese Ansicht einerseits auf der u. E. unrichtigen Erklärung des „Reiches Gottes" in der zweiten Bitte, und andererseits verwischt sie die Grenzen der *petita Patrem spectantia* mit denen der *petita nos spectantia.*

Darin übrigens hat Kamphausen gegenüber von de Wette Recht, dass das erst in der zweiten Bitte genannte Reich Gottes nicht der Alles beherrschende Gedanke sein könne[1]), dass es vielmehr dem Wesen des Gebets allein entspreche, dasjenige in erster Linie zu nennen, was dem Betenden am Meisten am Herzen liegt (vgl. Menken a. a. O. S. 198 und unsere Erklärung der ersten Bitte). Die Alles beherrschende Hauptbitte kann nur die erste Bitte sein: „Geheiliget werde dein Name". Schon Luther hat dies klar erkannt und mit aller Entschiedenheit ausgesprochen: „und ist unter den sieben Bitten kein grösseres, dann dass wir bitten: „Dein Name werd geheiliget" („Auslegung" u. s. w. 1518, Bd. 21, S. 168 vgl. S. 194), — und: „das allererst und allergrösst ist die Beheiligung des Namen Gottes, und wenn dieselbig vollbracht ist, so seind alle Dinge vollbracht" („Kurze Auslegung" u. s. w. 1520, Bd. 45, S. 208). Die erste Bitte hebt die Ehre Gottes über Alles hervor, so dass Nichts sei, was den Namen Gottes nicht heiliget; sie hat offenbar einen eschatologischen Charakter und wird in vollem Umfange erst am Ende aller Wege Gottes erfüllt werden. Dieser eschatologische Charakter der ersten Bitte führt zur zweiten Bitte,

---

[1]) Noch weiter irrt Stier a. a. O. S. 208 vom Richtigen ab mit der Behauptung, dass der Fortschritt und Uebergang aus Einem ins Andere zugleich ein überführendes Aufdecken des immer tieferen Grundes sei — wonach also die dritte Bitte des Mt. die Hauptbitte sein würde.

zur Fixirung des Endpunktes der Erfüllung derselben in dem Gebet: „es komme Dein Reich"; es wird darin bezüglich der ersten Bitte ausgesprochen, dass die Heiligung des Namens Gottes nur durch eine herrliche That Gottes (vgl. Hes. 36, 23 ff.), nämlich durch die schliessliche Offenbarung seiner königlichen Gewalt über Alles, herbeigeführt werde. Allein diese Offenbarung der königlichen Gewalt Gottes über Alles ist nicht unabhängig von dem religiös-sittlichen Verhalten derer, über welche sie sich offenbart; sie wird bedingt durch das Werk Gottes auf Erden und wird eintreten, wenn dieses Werk vollendet ist und der Wille Gottes auf Erden geschieht, wie er im Himmel geschieht, und Himmel und Erde in vollendeter sittlicher Harmonie sich darstellen vor Gott. Die dritte Bitte ist allerdings eine Ergänzung der zweiten, aber wie die zweite Bitte in nahem Verhältniss zu der ersten steht, so steht auch die dritte Bitte in demselben nahen Verhältniss zur ersten, und in der zweiten und dritten Bitte wird das, was in der ersten ausgesprochen ist, nur nach zwei verschiedenen Seiten dargelegt. Die Heiligung des Namens Gottes wird geschehen von Seiten Gottes durch das Kommen seines Reiches, d. h. durch die Offenbarung seines göttlichen Königthums, von Seiten der Menschen durch das Thun des Willens Gottes in derselben Weise, wie die Engel im Himmel den Willen Gottes thun; m. a. W.: Die Ehre Gottes in der Heiligung seines Namens ist in doppelter Weise bedingt, durch das Kommen des Reiches Gottes und durch das Thun des Willens Gottes. Obgleich demnach die dritte Bitte in einem subordinirten Verhältniss zur zweiten steht, wie die zweite zur ersten, so stehen doch beide, die zweite und die dritte, auch in einem coordinirten Verhältniss zu einander in Beziehung auf die erste Bitte, zu welcher sie sich partitiv verhalten. — Die Auffassung Tholucks, dass dem betrachtenden Leser, welcher anderwärtsher zu der Einsicht in die Trinität gelangt sei, sich die Beziehung auf dieselbe auch in dem Schema dieses Gebetes darstelle: indem man ohne Zwang in den ersten Bitten der ersten und zweiten Hälfte die Beziehung auf Gott als Schöpfer und Erhalter, in den zweiten Bitten beider Hälften die auf Gott als Erlöser, in den dritten die auf Gott den heiligen Geist erkenne, in welchem die Realisirung des göttlichen Willens zu Stande komme und durch welchen alle Verführung überwunden werde, — wird sich kaum rechtfertigen lassen, indem der Vatername Gottes, welcher nach der ersten Bitte geheiligt werden soll, keine Beziehung auf den Schöpfer und Erhalter, in der sechsten Bitte aber das „Nichthineinführen in die Versuchung" nur mittelbar eine Thätigkeit des Heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen, vor

Allem dagegen eine Thätigkeit der regierenden Macht Gottes ist. Dass in der zweiten und fünften Bitte eine Beziehung auf Christus, in der vierten eine solche auf die schöpferische und erhaltende Thätigkeit Gottes, in der dritten und, wenn auch nur mittelbarer Weise, in der sechsten Bitte eine Beziehung auf den Heiligen Geist gefunden werden kann, wird damit nicht geleugnet.

Einfacher und unmissverständlicher[1]) ist der Gedankengang des zweiten Theiles. Die Gegenwart hat die vierte, die Vergangenheit die fünfte, die Zukunft die sechste Bitte im Auge. In der Bitte um die Gegenwart handelt es sich um die leibliche Nahrung, als die Grundbedingung alles Lebens in dieser Welt; dass nur diese Bitte für die Gegenwart ausgesprochen wird, nicht aber etwa die Gemeinschaft mit Gott, hat seinen Grund darin, dass diese Gemeinschaft mit Gott in Christo die Voraussetzung des Gebetes selber ist, die in der Anrede bereits klar hervortrat, daher in keiner Bitte, so fern es sich um den Eintritt in diese Gemeinschaft handelt, zur Aussprache kommt. In Betreff der Vergangenheit ist es die Vergebung der Schulden, welche innerhalb des Standes der Kindschaft begangen sind, und diese Bitte wird unterstützt durch den Beweis der empfangenen Kindschaft, den die Betenden in der Vergebung haben, welche sie ihren Schuldigern erwiesen haben. In der Bitte um die Zukunft ist es lediglich das Verlangen, die Kindschaft ungetrübt zu bewahren, und die Bitte: „führe uns nicht in Versuchung" wird erläutert und ergänzt durch die Bitte um Bewahrung vor dem Argen[2]).

Durch den Gegensatz gegen das pharisäische Gebetswesen hat das Gebet bei Mt. mehr einen theoretisch vollständigen und Missverständnisse abwehrenden Charakter, und zur theoretischen Vollständigkeit gehört sowol die erweiterte Anrede, als die

---

[1]) Ansprechend ist Stiers Bemerkung a. a. O. S. 209: im ersten Theile des U.-V. heisse es: „Ich steig' hinauf zu dir im Glauben", im zweiten Theile: „Steig du in Lieb' herab zu mir".

[2]) Könnte die Siebenzahl der Bitten und die Deutung des πονηρόν vom Uebel exegetisch gerechtfertigt werden, so würde die Bemerkung Bengels ad h. l. treffend sein: *„Tres reliquae orationes spectant vitae spiritualis in mundo initium, progressum, exitum".* — Als bedauerliche Missgriffe sind dagegen die Künste Stiers a. a. O. S. 224 ff. zu bezeichnen, welcher den Gang des U.-V. mit dem Gange der Lebensalter des Menschen parallelisirt: das Kind halte sich an die Anrede, wer seinen eigenen Herd gründen wolle, an die vierte Bitte, der Sterbende an die letzte Bitte; oder: Der Gang der Bitten sei der Gang des Reiches Gottes auf Erden vom Anrufen des Namens (1. Mose 4, 26) an bis zur grossen Versuchung über den Weltkreis (Off. 3, 10); oder: die sieben Bitten des U.-V. entsprächen fortschreitend den sieben Seligpreisungen am Anfang der Bergpredigt.

dritte Bitte und das zweite Hemistich der sechsten. Bei Lc. dagegen tritt das Interesse der theoretischen Vollständigkeit zurück vor dem reinen Ausdruck des Kindschaftsgeistes, der die Bewahrung vor Missverstand in sich selber trägt; wie daher das *πάτερ* der Anrede genügt, so bedarf es auch keiner Vervollständigung weder der Reichsbitte — denn die Kinder Gottes hoffen keine andere Offenbarung des Königthums Gottes zu ihrem Heile, als die durch das Thun des Willens Gottes vermittelte, — noch der letzten Bitte, — denn die Kinder Gottes fürchten nur desshalb den *πειρασμός*, weil sie das *πονηρόν* der Zukunft fürchten.

2. V. 14. 15.

Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· (15) *ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.*

Ein Zusatz zum Gebet des Herrn, welcher auf die fünfte Bitte zurückweist und den Vergleichungssatz derselben: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν κτλ.* als die Bedingung der göttlichen für uns erbetenen Vergebung begründet (*γάρ*). Dieser Zusatz stellt das Verhältniss der göttlichen Vergebung zu der von uns zu gewährenden als ein feststehendes göttliches Gesetz seiner Gerechtigkeit hin, nach welchem überhaupt verfahren wird. Ein Zusammenhang mit V. 13 ist allerdings nicht da und dadurch scheint der Verdacht Bleeks begründet, dass die Verse nicht hierher gehören. Allein eine willkürliche Anreihung der Verse angenommen, kann die Veranlassung dazu doch nicht nur in dem Bestreben gesucht werden, Verwandtes zusammenzustellen; ein richtiges Gefühl, dass mit der V. 13 erreichten Höhe die Rede Jesu über das Gebet zu schroff abbrechen würde, wird massgebend gewesen sein. Und eben dies Gefühl wird völlig durch den allgemeinen Satz V. 14. 15 befriedigt, so dass das ganze Wort über das Gebet nicht geeigneter und zugleich gehaltener ausklingen könnte; aus diesem inneren Grunde ist daher die Echtheit der Verse zu behaupten.

Der Zusatz zerfällt in zwei Glieder, von welchen das erstere darlegt, welche göttliche Thätigkeit auf unser Vergeben folgen,

---

V. 14. Nach *οὐράνιος* fügen L, die meisten Cod. der It., die Vulg., kopt., syr., äth. Vs. Eus., Chrom. u. a. die Worte *τὰ παραπτώματα ὑμῶν* hinzu.

V. 15. Nach *τοῖς ἀνθρ.* hat T. R. mit BEGKLMSUVΔΠ u. s. w., mehreren Codd. der It., mehreren Vss. *τὰ παραπτώματα αὐτῶν* (von Griesb. u. Lchm. aufgenommen), welche Worte bei ℵD, mehreren Min., den meisten Cod. der It., der Vulg., mehreren Vss., Aug. u. A. fehlen.

das zweite, welche göttliche Thätigkeit auf unser Nicht-Vergeben nicht folgen werde: wie wir uns zu den Menschen hinsichtlich ihrer *παραπτώματα* verhalten, so wird sich Gott zu uns hinsichtlich unserer *παραπτώματα* verhalten.

Statt des *ὀφειλήματα* (V. 12), welches die Sünde als Schuld charakterisirt, tritt hier (V. 14. 15) das mildere *παραπτώματα* ein, welches sich ausser unserer Stelle und Mc. 11, 25; Jac. 5, 16 nur im paulinischen Sprachgebrauch findet. *Παράπτωμα* von *παραπίπτειν*: neben her fallen hat im Classischen, wo es jedoch erst spät und nur selten vorkommt, eine der Ableitung durchaus entsprechende laxe Bedeutung: Versehen, Irrthum; in den LXX kommt diese laxere Bedeutung nur Ps. 18, 13 vor und Dan. 6, 4, dort: שְׁגִיאוּת = Versehen, Verirrung, hier =: שְׁחִיתָה; sonst wird es in den LXX überall in strengerem Sinne gebraucht = עָוֶל, פֶּשַׁע u. s. w. Nirgends schliesst es die Entschuldigung ein, sondern bezeichnet die Sünde als Verfehlung und Verletzung des göttlichen Gesetzes, die eine Schuld mit sich führt und als solche dem Sünder auch bewusst ist. Somit ist *παράπτωμα* synonym mit *παράβασις* (= Ueberschreitung); es scheint jedoch nicht so stark zu sein, wie dieses, da *παράβασις* meistens in solcher Verbindung gebraucht wird, wo es Zurechnung und Bestrafung gilt (Röm. 4, 15; 5, 14; Gal. 3, 19; 1. Tim. 2, 14; Hebr. 2, 2 u. s. w.), während *παράπτωμα* fast ausschliesslich in Verbindung mit der Erlösung, mit dem Erlass der Strafe (wie *παράβασις* Hebr. 9, 15) gebraucht wird. Besonders deutlich Gal. 6, 1: *ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι*, wo es eine zwar zuzurechnende, aber auch eine mehr aus Schwachheit begangene Sünde bezeichnet (vgl. Cremer a. a. O. s. v.).

Es ist zu bemerken, dass in dem ersten Gliede des ersten und in dem zweiten Gliede des zweiten Satzes das Wort *παράπτωμα* gebraucht ist, während es in dem zweiten Gliede des ersten und in dem ersten Gliede des zweiten Satzes fehlt. In Bezug auf die von uns zu vergebenden Fehle der Menschen werden wir auf eine milde Beurtheilung derselben als Schwachheitssünden verwiesen, und von der unter dieser Beurtheilung von uns vollzogenen Vergebung der Sünden wird Gottes Vergebung gegen uns überhaupt abhängig gemacht[1]); und andererseits, während wir geneigt sind, unsere Sünde als Schwachheitssünde zu charakterisiren, wird die göttliche Vergebung

---

[1]) Luther: Auslegung des 5. 6. u. 7. Cap. St. Matth. 1532 Bd. 43, S. 189: „Denn einen Feihl heisst er eine solche Sunde, die mehr aus Gebrechlichkeit oder Unwissenheit geschieht, denn aus Bosheit. Warumb thut er das, dass er des Nähesten Sünd so geringert und verkleinert, so wir doch oft sehen, dass Mancher fursätziglich, aus lauter Frevel und

auch dieser unserer Schwachheitssünden von der Vergebung abhängig gemacht, die wir den Menschen überhaupt zu Theil werden lassen.

Nach dem Wortlaut der vorliegenden Verse hat es den Anschein, als ob die göttliche Vergebung *eo ipso* eintreten würde, sobald wir nur den Menschen die Vergebung ihrer Fehle gewährten, als ob demnach die Bitte zu Gott um Vergebung unserer Fehle überflüssig wäre; dem ist aber laut V. 12 nicht so; wie es keine göttliche Vergebung giebt ohne die reuige Erkenntniss der Sünde auf Seiten des Sünders, so giebt es auch keine göttliche Vergebung ohne das Gebet um dieselbe; aber das Gebet um die göttliche Vergebung wird unfruchtbar sein, wenn es sich nicht auf die von uns vollzogene Vergebung gegen die Menschen stützt, und wiederum wird es dann Kraft zur Erhörung haben, wenn Hand in Hand mit demselben unsere Vergebung geht. Besonders deutlich ist dies aus der Parallele Mc. 11, 25: *καὶ ὅταν στήκετε προςευχόμενοι ἀφίετε κτλ.*

Schon zu V. 12 ist bemerkt, dass es sich nicht um die erste Vergebung zum Behuf des Eintrittes in das Reich Gottes handele, sondern um die Vergebung derjenigen Sünden, welche innerhalb des Gnadenstandes begangen sind; denn nur diese Vergebung kann so völlig abhängig gemacht werden von unserer Vergebung[1]) als der *condicio sine qua non* der göttlichen; wie auch in dem Gleichniss Mt. 18, 35 nur desshalb die Vergebung der Schulden seines Mitknechtes von dem *δοῦλος πονηρός* erwartet wurde, weil er zuvor Vergebung erlangt hatte; dass er aber trotzdem seinem Mitknechte die Vergebung verweigerte, ist die Grösse seiner Schuld, um welcher willen die erste Vergebung vernichtet wird.

4. V. 16—18.

Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόςωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν

V. 16. *ὡς* nach ℵBDΔ u. s. w. gegen *ὥςπερ* T. R. nach EGKLMSUVΓΔΠ u. s. w. — *αὐτῶν* — Lachm. nach B liest *ἑαυτῶν*. — *ἀπέχουσιν* — T. R. setzt nach EGKLMSUVΓΔΠ u. s. w. Vulg. *ὅτι* davor, welches bei ℵBD, mehreren Min., den ersten Codd. der It. und Aug. fehlt.

---

bosem Wesen sundigt? Darumb thut ers, dass er dir deinen Zorn legen will, und dich erweichen, gerne zu vergeben, und siehet mehr darauf, dass er dein Herz susse und freundlich mache, denn dass er die Sund so gross mache, wie sie an ihr selbs ist".

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 186: ‚Da will er, dass wir Solchs sollen gewiss machen, dass wir den Glauben und Vergebung der Sünde

αὐτῶν. (17) *σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόςωπόν σου νίψαι,* (18) *ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.*

Zu der Erörterung Jesu über das Almosengeben und das Gebet gesellt sich endlich als drittes Stück der *δικαιοσύνη* (V. 1) die Erörterung über das Fasten: *νηστεύειν* = צום hinzu. — Das Gesetz des Alten Testamentes kannte nur ein allgemeines jährlich wiederkehrendes Fasten, das am grossen Versöhnungstage (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.; Act. 27, 9). Nach dem Exile kamen nach Sach. 8, 19 ff. auch noch allgemeine Fasten im 4., 5., 7. und 10. Monate jedes Jahres hinzu zum Gedächtniss an verschiedene Momente bei der Zerstörung von Jerusalem (Jerem. 52, 6 ff.; 2. Kön. 25, 8 ff. 25; 2. Kön. 25, 1). Neben diesen ordentlichen Fasten kommen im Alten Testament auch ausserordentliche Fasten vor, theils in Bezug auf eingebrochene Calamitäten (Niederlagen vgl. Richter 20, 26; 1. Sam. 21, 13; Landplagen vgl. Joel 1, 14; 2, 12; auch öffentliche Versündigung 1. Sam. 7, 6), theils in Bezug auf bevorstehende Gefahren (1. Sam. 7, 6; 2. Chr. 20, 3; Esra 8, 21 u. s. w.). Ueber Privatfasten hatte das Gesetz (ausser Num. 30, 14) Nichts bestimmt; sie waren im Alten Testament durchaus freiwilliger Art und wurden gehalten theils aus Trauer über Geschehenes (1. Sam. 1, 7; 20, 34; 2. Sam. 1, 12; 31, 13 u. s. w.), theils um in Verbindung mit dem Gebet Unglück abzuwenden (2. Sam. 12, 16; Esth. 4, 15 ff.). Nach dem Exile wurden die Fasten besonders von den Pharisäern (Mt. 9, 14; Lc. 18, 12) als ein verdienstliches Stück (*opus operatum*) des religiösen Cultus angesehen und gewöhnlich zweimal in der Woche, am fünften Tage, an welchem Mose die Spitze des Sinai bestiegen hatte, und am zweiten Tage, an welchem er wieder herabgekommen war, gehalten (vgl. Winer R.-W. s. v. Fasten). — In unserer

---

V. 18. *κρυφαίῳ* (beide Male) nach ℵBD gegen T. R. mit EGKLMSUVΓΔΠ u. s. w.: *κρυπτῷ.* — Nach *σοι* fügt T. R. mit EΔ, mehreren Codd. der It., der äth. u. arm. Vs. hinzu: *ἐν τῷ φανερῷ,* welche Worte fehlen in ℵBDGKLMSUVΓΠ, mehr als 150 Min., mehreren Cod. der It., in der Vulg., in 3 syrischen, der kopt., goth., arm. Vs., bei Thph. Euth. Aeg. Ambr. u. s. w.

---

haben, das ist, dass wir beweisen die Werk, dass man den Baum an den Früchten spüre, und offenbar werde, dass es ein guter und nicht ein fauler Baum sei. Denn wo ein rechter Glaube ist, da folgen gewisslich auch gute Werk .... Also ist hie auch die äusserliche Vergebung, so ich mit der That erzeige, ein gewiss Zeichen, dass ich Vergebung der Sünde bei Gott habe".

Stelle kann nach dem Zusammenhange nur von Privatfasten die Rede sein.

Wie Daniel (10, 1 ff.; 11, 13) durch Fasten sich auf eine göttliche Offenbarung vorbereitete, so fastete Jesus vierzig Tage lang (Mt. 4, 2 mit Rücksicht auf Ex. 24, 18, vielleicht auch auf die vierzig Jahre der israelitischen Wüstenwanderung). Die Johannesjünger fasteten viel (Mt. 9, 14; Mc. 2, 18; Lc. 5, 33), während die Jünger Jesu bei Lebzeiten ihres Meisters das Fasten unterliessen, wie der Herr ihnen für die Folgezeit auch kein Gebot zu fasten gegeben hat. Später finden wir das Fasten in den christlichen Gemeinden, jedenfalls bei den Aposteln, welche sich, unter Juden lebend, an die Beobachtung der jüdischen Fasttage anschlossen (Act. 13, 2; 2. Cor. 6, 5; 11, 27) und die Ordination der Sendlinge durch Fasten mit den Ihrigen einleiteten (Act. 13, 3; 14, 23).

Das Fasten bestand in der Enthaltung von sinnlichen Genüssen, besonders von gewissen Speisen, aber diese Enthaltung war nur das Mittel zum Zweck. Welches dieser Zweck gewesen sei, geht aus der Bezeichnung hervor, welche für das Fasten besonders in den Vorschriften über den grossen Versöhnungstag (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.) beständig gebraucht wird: עִנָּה נֶפֶשׁ = die Seele demüthigen, d. h. die Seele als den Sitz der *ἐπιθυμία* verleugnen, und der Fasttag war, wenn auch nicht ein Tag der Trauer überhaupt, so doch ein Tag der Entsagung, des Ernstes, der Demüthigung und insofern auch der Busse (vgl. Bähr: Symbolik des mos. Cultus Bd. II, S. 674). Daher denn auch im Neuen Testament die öftere Verbindung von *νηστεύειν* und *προσεύχεσθαι* (vgl. z. B. Act. 13, 3; 14, 23; *νηστείαι καὶ δεήσεις* Lc. 2, 37; die Stelle Mt. 17, 21: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ* ist nach א*B, zwei syr., der sahid., kopt., äth. Uebers. und Euseb. can. wahrscheinlich unecht, in der Parallele Mc. 9, 29 fehlen die Worte *καὶ νηστείᾳ* in א*B).

Wie der Herr seinen Jüngern (Mt. 9, 14 u. Parall.) das Fasten nicht gebot, so bestand auch in der christlichen Gemeinde kein Gesetz oder allgemeine Observanz des Fastens. Wie aber der Herr vorausgesagt hatte, dass nach seinem Hingange seine Jünger fasten würden, so finden wir es in der That bei den Aposteln; zweifelhaft bleibt es, ob das Fasten in den judenchristlichen Gemeinden üblich war (Act. 13, 2. 3; 14, 23), in vorzugsweise heidenchristlichen Gemeinden fehlt selbst jede Spur davon. Die Stelle, welche auch Winer a. a. O. dafür anführt, 1. Cor. 7, 5, ist nicht dazu zu verwenden; der T. R. liest zwar mit Codex K (9. Jahrh.), L (8. Jahrh.) und anderen Codd. gleichen oder späteren Alters, mit einer syr. und

der goth. Uebers., mit Theodoret und Chrys.: ἵνα σχολάζητε τῇ νηστείᾳ καὶ προσευχῇ, aber die Codd. א*ABDEIGP und 10 andere Codd., die Vulg., mehrere Uebers., Orig. Meth. Dion., Epiph., Euth. u. s. w. lassen die Worte τῇ νηστείᾳ καί aus.

In der nachapostolischen Kirche findet sich keine Spur von einem kirchlichen Gebote des Fastens; wohl ermahnt Polycarp ep. ad Phil. die Christen, nüchtern zu sein im Gebet und das Fasten zu üben, und Tert. Apol. c. 40 berichtet: „wir verschmachten fast von vielem Fasten und vergehen fast von stetem Enthalten" u. s. w.; ähnliche Zeugnisse finden sich oft, die auf einen allgemeinen Gebrauch des Fastens schliessen lassen; aber dasselbe war durchaus freiwillig. Es wird auch grosser Werth auf das Fasten besonders in Verbindung mit dem Gebete gelegt, wie denn Basil. *Magn. hom. de ieiunio* und Chrys. *hom.* 15 in Mt. das Fasten „die Flügel des Gebetes" nennen, wodurch das Gebet leicht aufsteigen könne zu Gott; aber wie Chrys. *hom.* 2 u. 3 *ad gen.* vor dem *Opus operatum* des Fastens warnt (vgl. schon Jes. 58; Sach. 7, 5 ff.) und zur Sanftmuth, zur Zerknirschung des Herzens, zur Enthaltung auch von schändlichen Gedanken als zu dem rechten Fasten ermahnt, so erklären August. *Tract. 17 in Joh.* und Orig. *hom. 10 in Levit.*: das vollkommene Fasten sei, sich von weltlichen Lüsten und allem ungöttlichen Wesen zu enthalten (vgl. G. Arnold a. a. O. Buch 4, Cap. 4, S. 539 ff., 542 ff.).

So ist auch von der alten Kirche das Fasten als eine zwar sehr nützliche, aber nicht nothwendige Uebung, nur als ein pädagogisches Mittel, welches vorzugsweise dem Gebete dienen solle, angesehen, in Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament. Wie die römische Kirche unevangelisch das Fasten gebietet und es zum *opus operatum* macht (vgl. Luthers Polemik gegen das Fasten in der Auslegung des 5., 6. und 7. Cap. St. Matth. 1532 Bd. 43, S. 195 ff.), so geht die protestantische Kirche in ihrer zu geringen Werthschätzung der äusseren Uebung zu weit darin, dass sie das Fasten ganz abgestellt hat (vgl. Luthers Empfehlung des Fastens a. a. O. S. 198 ff. und v. d. Goltz: „Enthaltung und Fasten im Geist des Evangeliums". Oeff. Vortrag 1873).

In unserer Stelle sieht Jesus voraus, dass seine Jünger fasten werden, und giebt ihnen Vorschrift für die Zeit, wann (ὅταν) sie fasten werden. Die Vorschrift zerfällt in zwei Theile, in die Abweisung des falschen, heuchlerischen Fastens mit seinem falschen Zweck (V. 16) und in die Anweisung zum rechten gottwohlgefälligen Fasten mit seinem entsprechenden Zweck (V. 17. 18). Im ersten Theile warnt Jesus die Jünger,

bei dem Fasten nicht zu werden ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί, womit er Allen verständlich eine bekannte Classe (οἱ) von Personen bezeichnet, nämlich die Pharisäer. Sie werden σκυθρωποί (von ὤψ und σκυθρός) genannt: *qui est vultu tristi ac tetrico* (nur hier und Lc. 24, 17), welche Bezeichnung näher begründet wird durch die Worte: ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόςωπα αὐτῶν. Das Wort ἀφανίζειν bedeutet eigentlich: unsichtbar machen, *caput tegere* (2. Sam. 15, 30; Esth. 6, 12 cf. Rosenmüller: das alte und neue Morgenland. Bd. 5. S. 41); so nimmt es Meyer, welcher (übrigens nach Bengel ad h. l.: *Exquisitum oxymoron:* ἀφανίζουσι — φανῶσιν) ein Wortspiel annimmt: sie machen unsichtbar, damit sie sichtbar werden. Im hellenistischen Sprachgebrauch hat das Wort jedoch die Bedeutung: entstellen angenommen; dass diese Bedeutung hier am Orte sei, geht aus der entgegengesetzten Vorschrift Jesu V. 17 hervor, und mit dem Entstellen ist das Unterlassen des Salbens des Hauptes und des Waschens des Angesichts gemeint (so auch Tholuck, Bleek), wie denn auch im Alten Testament während der Trauerzeit es üblich war, das Salben und Waschen zu unterlassen (vgl. 2. Sam. 12, 20 ff.; 14, 2; Dan. 10, 3), dagegen das Haupt mit Staub und Asche zu bestreuen (2. Sam. 1, 2; Esth. 4, 1; Jes. 61, 3; Hes. 27, 31; vgl. Bengel ad h. l.: *neglecto cultu quotidiano lavandi, ungendi*). Der Zweck, den sie damit verbanden, ist: ὅπως φαν. τ. ἀνθρ. νηστεύοντες, also der, den Leuten ihre religiöse Uebung kund zu thun, damit sie wegen ihres frommen Eifers gelobt und geehrt würden (vgl. zu V. 5). Ihnen wird das Urtheil gesprochen: ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτ. vgl. zu V. 2 u. 3.

Die positive Vorschrift für das Fasten der Jünger lautet: ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόςωπόν σου νίψαι. Auf den Gebrauch, das Haupt (auch den übrigen Körper) mit Oel und Salben bei festlichen Gelegenheiten (vgl. Lc. 7, 36 ff.; Joh. 12, 1 ff. u. s. w.), Hochzeiten und dgl. zu salben, kann hier nicht zurückgegangen werden, schon wegen des mit ἄλειψαι verbundenen τὸ πρόςωπόν σου νίψαι nicht, da doch die Annahme, dass die Israeliten nur bei festlichen Gelegenheiten ihr Angesicht gewaschen hätten, nicht statthaft sein dürfte. Das Salben des Hauptes war vielmehr für den Israeliten und überhaupt für den Orientalen, und ist's auch heute noch, ein fast unentbehrliches tägliches Bedürfniss, um die durch die heisse Temperatur geförderte starke Ausdünstung weniger unangenehm für Andere zu machen (vgl. 2. Chr. 28, 15; Ps. 92, 11; Prov. 27, 9); ebenso das Waschen des Angesichts. Nicht ist also das Salben und Waschen ein Zeichen festlicher Freude, sondern das Unterlassen des Salbens und Waschens ist ein

Zeichen der Traurigkeit. Auch aus inneren Gründen ist dies wichtig; im anderen Falle würde die Vorschrift des Herrn nach der entgegengesetzten Seite hin zur Heuchelei ermahnen, da das absichtliche Zeichen der festlichen Freude beim Fasten ein absichtliches äusseres Verleugnen der im Fasten sich bezeugenden Demüthigung der Seele sein würde[1]). Der Sinn der Vorschrift ist vielmehr der, nicht dass die religiöse Uebung des Fastens vor den Leuten verleugnet, sondern dass sie vor den Leuten nicht gezeigt werden solle; Letzteres würde durch das Unterlassen des Salbens und Waschens geschehen. Nichts Besonderes, nichts in die Augen Fallendes soll der Jünger Jesu auch in der Zeit des Fastens nach aussen zeigen[2]) um des Zweckes willen; damit er nicht vor den Leuten erscheine als ein Fastender, sondern *τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ* (*ἅπαξ λεγόμ.* des Neuen Testamentes, synonym mit *ἐν τῷ κρυπτῷ* V. 6), welchem die Demüthigung der Seele gilt und allein offenbar sein soll. Der Erfolg solchen Fastens wird sein die *ἀπόδοσις* des Vaters (V. 4. 6) welche auch hier nicht auf die des zukünftigen Gerichts zu beschränken ist, sondern schon jetzt sich offenbaren wird und zwar darin, dass das Fasten den Zweck erfüllt, zu welchem es vorgenommen wird, nämlich ein Hülfsmittel besonders des Gebetes zu sein. Ein Hülfsmittel des Gebetes bleibt das Fasten auch bei „der geistlichen Deutung im tiefsten Sinne", wonach es allerdings sehr unfreiwillig wird, indem es darin besteht, dass „des Bräutigams Nähe" von uns genommen ist und unser Mund bei aller inneren Anfechtung doch Frieden und Liebe reden soll (Stier a. a. O.).

---

[1]) Dahin neigt Tholuck, welcher dem äusserlichen Ausdruck der Demüthigung einen äusserlichen Ausdruck der Heiterkeit entgegensetzt; stärker noch Meyer: „bereite dich, als ob du zu einem Gastmahl gehen wollest"; vgl. Luther: Auslegung des 5., 6. und 7. Cap. St. Matth. 1532, Bd. 43, S. 194: „sondern wasche und salbe dein Angesicht, dass du fein lustig und frohlich sehest, als auf einen Feiertag"; am Stärksten Stier a. a. O. S. 227: Der Herr rathe seinen Jüngern eine gewisse umgekehrte Verstellung, die aber keine Heuchelei, sondern zugleich die lauterste Wahrheit sei. — Feinfühlig erkennt Calvin ad h. l. den Fehler dieser Deutung: *„neque enim Christus ab una specie hypocriseos ita nos retrahit, ut in alteram inducat"*, wenn er auch irrt in der Behauptung: *„quod caput ungere et faciem lavare iubet, hyperbolicum est"*. Vortrefflich Menken a. a. O. S. 204: „Dein Aufzug, dein ganzes Wesen und Benehmen sei wie sonst auch .... Anmuth, Holdseligkeit, Fröhlichkeit umleuchte, umgebe dich in deiner Frömmigkeit, und mache dich lieblich und anziehend, dass es Jedem wohl sei in deiner Nähe, im Lichte deines Angesichts, in der Lieblichkeit deines Wesens, in der Heiterkeit deines Gemüthes, in der Freundlichkeit deines Sinnes".

[2]) Calvin ad h. l.: *„Simpliciter nos hortatur ad tenendam moderationem, in qua nihil sit vel novum vel affectum: acsi diceret, ita ieiuniis vacandum esse, ut in consueta vitae ratione nihil mutemus"*.

Die Einheit, Gliederung und Authenticität der Rede Mt. 5, 3—6, 18.

1. Es handelt sich bei der Frage nach der Einheit des Abschnittes nicht darum, ob derselbe in dieser Fassung und diesem Zusammenhange von Jesu geredet, oder ob derselbe als Composition des Redactors unseres ersten Evangeliums anzusehen sei; darum vielmehr handelt es sich, ob der Abschnitt, so wie er uns im Texte vorliegt, als ein in sich abgeschlossenes Ganzes betrachtet werden könne. Die Beantwortung dieser Frage ist abhängig von zwei anderen Fragen, zunächst ob ein fester logischer Zusammenhang innerhalb des Abschnittes bis 6, 18 nachweisbar sei, sodann ob mit 6, 18 ein deutlicher Schluss gegeben sei, so dass mit 6, 19 ff. die Rede nicht in ununterbrochenem Flusse sich fortsetze. In Betreff des ersten Punktes haben wir lediglich auf das in der exegetischen Darlegung bisher Beigebrachte zurückzuverweisen, woraus hervorgeht, dass die Frage nach dem logischen Zusammenhange von 5, 3—6, 18, mit alleinigem Ausfall von 5, 42, durchaus bejahend zu beantworten ist. In Betreff des zweiten Punktes ist es unter den Neueren hauptsächlich Holtzmann („die synoptischen Evangelien" 1863. S. 177 ff.), welcher den mit 6, 18 eintretenden Abschluss des bisher behandelten Themas verkennt. Holtzmann glaubt eine specifische Eigenthümlichkeit des letzten Redactors unseres Evangeliums darin zu erblicken, dass er die vorgefundenen Redestücke unter die bedeutsame Siebenzahl gruppirt, resp. sie zu dieser Zahl erweitert. Wie der Redactor die vier ursprünglichen Seligkeitsaussprüche Jesu verallgemeinert, mit Zusätzen bereichert und zu sieben vermehrt habe, so soll derselbe in 5, 21—48 sieben Beispiele wahrer Gerechtigkeit (1) 21—26; 2) 27—30; 3) 31. 32; 4) 33—37; 5) 38—41; 6) 42; 7) 43—48) folgen lassen, welchen er dann in 6, 1—7, 12 sieben rechte Tugendmittel anreiht, nämlich 1) 1—4; 2) 5—15; 3) 16—18; 4) 19—34; 5) 7, 1—5; 6) 7, 6; 7) 7—11 mit dem allgemeinen Schluss V. 12. — Ein solcher Schematismus ist nun u. E. dem Texte gänzlich fremd, und die Ordnung der Aussprüche nach der Siebenzahl ebenso willkürlich wie nur durch dem Texte Gewalt anthuende Künsteleien erreichbar. Die Zusammengehörigkeit der Werke der Gerechtigkeit 6, 2—18 als Ausführung des Themas 6, 1 ist oben bereits dargethan und wird weiter unten noch näher begründet werden; dagegen ist es schon logisch unmöglich, mit Almosen, Gebet, Fasten (6, 1—18) *uno tenore* die Unabhängigkeit von pecuniären Sorgen (19—34), kein Splitterrichten (7, 1—5) u. s. w. zusammen-

zustellen. Ferner wird mit 6, 19 die Auseinandersetzung mit und der Gegensatz gegen das pharisäische Trugwesen verlassen, um in dem übrigen Verlaufe der Bergpredigt nicht mehr aufgenommen zu werden; statt dessen tritt die Beziehung auf allgemein menschliche Sünden und Schwachheiten in den Vordergrund, und zwar, wie später nachzuweisen ist, in zusammenhangslosen Redestücken. Endlich ist auch äusserlich der mit 6, 18 eintretende Abschnitt deutlich genug; mit dem einfachen Verbot μὴ θησαυρίζετε tritt das Folgende auf, wie bis dahin nie ein Redestück begonnen hat, wie es aber im Folgenden (6, 25; 7, 1; 7, 6) zum Oefteren sich wiederholt. Dieser Sachverhalt wird auch, so viel wir sehen, von den meisten Auslegern anerkannt, mögen sie nun 5, 3—6, 18 als eine in sich abgerundete Rede, oder als den geordneten Haupttheil der Rede, oder, unter Verkennung des Zusammenhanges dieses ganzen Abschnittes, wenigstens 6, 1—18 als ein zusammengehöriges Ganzes betrachten; dass mit 6, 19 ff. ein Neues beginnt, steht unter allen Umständen fest.

2. Ist nun auf Grund des inneren Zusammenhanges von 5, 3—6, 18 und auf Grund der Thatsache, dass mit 6, 19 ff. ein Neues anfängt, die Einheit des in Rede stehenden Abschnittes zu behaupten, so tritt jetzt die Frage nach der Gliederung desselben an uns heran. Auch bei dieser Frage bleibt es noch völlig ausser Betrachtung, ob Jesus selbst diese Rede in diesem Zusammenhange und nach dieser Ordnung gehalten habe, oder ob sie aus einzelnen Apophthegmen Jesu später componirt worden sei. In beiden Fällen ist nach einer Ordnung und Gliederung zu fragen; im ersteren Falle nicht desshalb, weil wir bei Jesu eine kunstgerechte Predigt nach heutigen Begriffen voraussetzen müssten, wohl aber desshalb, weil die innere Harmonie und Klarheit Jesu nicht confus und Heterogenes zusammenschachtelnd ihn wird haben reden lassen; im zweiten Falle desshalb, weil der Redactor, wenn er einmal vereinzelte Aussprüche zu einem in sich zusammenhangenden Ganzen componirte, doch nicht den nahe liegenden weiteren Schritt der Ordnung und Gliederung des Componirten wird unterlassen haben.

Die Gliederung der ganzen Rede wird sich vor Allem anzuschliessen haben an die auch äusserlich wahrnehmbaren Abschnitte. Demnach wird ausser dem als Einleitung zu betrachtenden Abschnitte 5, 3—16 zunächst 5, 17—20, worin Jesus die durch ihn gebrachte Erfüllung des Gesetzes proclamirt und desshalb von den Seinen eine höhere Gerechtigkeit (in der rechten Erfüllung des Gesetzes) fordert als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist (in falscher Erfüllung des Gesetzes),

als Ueberschrift und Thema von dem Folgenden zu sondern sein. Mit Ende des fünften Kapitels tritt ein neuer Abschnitt ein, indem die Auseinandersetzung mit dem, was den Alten gesagt ist, verlassen wird und bestimmte Werke der Gerechtigkeit namhaft gemacht werden. Bezieht sich 5, 21—48 auf die Lehre von dem, worauf sich die Gerechtigkeit der Jünger nach Massgabe des in Jesu erfüllten Gesetzes auszudehnen habe, also auf das *Quid* der Forderungen der Gerechtigkeit, so 6, 1—18 auf das *Quomodo* bestimmter Werke der Gerechtigkeit, auf die Gesinnung, in welcher diese geschehen müssen. Somit haben wir ausser der Einleitung 5, 3—16 und dem Thema 5, 17—20 zwei Haupttheile, 5, 21—48 und 6, 1—18. Deutlich erkennbar sondert sich der erste Haupttheil durch *πάλιν* 5, 33 sodann in zwei Untertheile, nämlich 5, 21—32 und 5, 33—48. In dem ersten Untertheil des ersten Haupttheiles (5, 21—32) werden zwei Bestimmungen des Dekaloges mit wörtlicher Anführung der Gesetzesstellen behandelt, nämlich 5, 21—26 das Wort *οὐ φονεύσεις*, 5, 27—32 das Wort *οὐ μοιχεύσεις*; in dem zweiten Untertheil des ersten Haupttheiles (5, 33—48) treten Bestimmungen des theokratischen Gesetzes ausserhalb des Dekaloges auf in dreifachem Ausspruch, nämlich 5, 33—37 das Wort *οὐκ ἐπιορκήσεις κτλ.*, 5, 38—41 das Wort *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ κτλ.*, und 5, 43—48 das Wort *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου κτλ.* Diesem äusseren Unterschied zwischen dekalogischen und ausserdekalogischen Gesetzesbestimmungen entsprechen in den beiden Untertheilen des ersten Haupttheiles auch innere Unterschiede. In beiden Theilen stellt Jesus sein *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* als die rechte Erfüllung des Gesetzes gegenüber der Beschränkung des Gesetzes auf seinen Buchstaben, deren sich die Pharisäer in angeblicher Gesetzeserfüllung schuldig machen. Aber es ist deutlich, dass in dem ersten Untertheile (5, 21—32) die Beschränkung der Gesetzesbestimmungen auf ihren Buchstaben zur Entleerung des Gesetzes führt, als ob der heilige Wille Gottes nur auf die Vermeidung der äusseren That ginge. In dem zweiten Untertheile (5, 33—48) dagegen nimmt die Beschränkung der Gesetzesbestimmungen auf ihren Buchstaben einen weit ernsteren Charakter an; sie wird zur vollständigen Verkehrung des Gesetzes, indem die (pädagogische) Tendenz der Gesetzesbestimmungen aufgehoben und die Gesetzesworte zum Deckmantel der Fleischlichkeit missbraucht werden. Aus der Gesetzesbestimmung (V. 33), dass die dem Herrn geschworenen Eide sollten gehalten werden, war die Gestattung hergeleitet, dass die nicht dem Herrn geschworenen und die nicht formell eidlichen Betheuerungen nicht brauchten gehalten zu werden;

aus der Gesetzesbestimmung (V. 38), welche zum Schutz des Einzelnen wider Gewaltthat die rächende Vergeltung der Obrigkeit in die Hand giebt, war die Sanktionirung der Rache und die Befriedigung der Rachlust hergenommen; und aus der pädagogischen Massnahme (V. 43), die Nächstenliebe auf die Volksgenossen zu concentriren und sie dadurch intensiv zu machen, war die nationale und theokratische Pflicht hergeleitet, den Fremdling und ἐχθρός von der Pflicht der Liebe auszuschliessen. Indem die Tendenz der Gesetzesbestimmungen und damit ihr göttlicher und ewiger Nerv entfernt ward, sind die Gesetzesbestimmungen einer ihnen diametral entgegengesetzen Tendenz, der des sündigen Ich, dienstbar gemacht; daher denn auch in diesem zweiten Untertheil (5, 33—48) die Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem Worte Jesu und den citirten Gesetzesstellen, die theilweise bis zum nackten Widerspruch sich steigert. Mit der Entleerung des Gesetzes bekämpft der Herr daher im ersten Untertheil die religiös sittliche Oberflächlichkeit, im zweiten Untertheil mit der Verkehrung des Gesetzes die unter dem Scheine der religiösen Gesetzeserfüllung wuchernde Unsittlichkeit des Pharisäerthums; der erste Untertheil ordnet sich in zwei Glieder, deren erstes das Gebot: „du sollst nicht tödten", deren zweites das Gebot: „du sollst nicht ehebrechen" behandelt; der zweite Untertheil ordnet sich in drei Glieder, deren erstes den Eid, deren zweites das Vergeltungsrecht, deren drittes die Nächstenliebe behandelt.

Dagegen fehlen für die in dem zweiten Haupttheile 6, 1—18 behandelten Werke der Gerechtigkeit feste Bestimmungen des dekalogischen oder ausserdekalogischen Gesetzes völlig. Eine Reihe von Auslegungen, welche besonders durch Stier und Tholuck, auch Lange, vertreten wird, glaubt in den 6, 1—18 behandelten Werken der Gerechtigkeit die drei Grundformen der Selbstgerechtigkeit und Scheinheiligkeit der Pharisäer erblicken zu müssen. Sie berufen sich für diese Ansicht hauptsächlich auf die apokryphischen Stellen Tob. 4, 6—12; 12, 9; 14, 1—12; Sir. 3, 33; 29, 15. 16, von welchen jedoch nur Tob. 12, 9 für diesen Zweck verwendbar sein dürfte. Auch scheint gegen die Annahme, dass die Pharisäer selbst auf diese drei Werke den Hauptnachdruck gelegt hätten, der Vorwurf des Herrn Mt. 23, 23 zu sprechen, dass sie *τὸ ἔλεος*, also auch wol *τὴν ἐλεημοσύνην*, als zu den *βαρύτερα τοῦ νόμου* gehörig, dahintenlassen, während sie z. B. auf das *κορβᾶν* (Mc. 7, 11 ff.) einen besonders hohen Werth legten. Vor Allem aber spricht gegen jene Annahme 6, 1, wo Jesus verkündigt, er werde von *δικαιοσύνη ὑμῶν*, nämlich seiner Jünger,

nicht der Pharisäer, reden, also von den Werken, worin sich in der That die Jüngergerechtigkeit zu offenbaren habe, nicht von den Werken, in welchen verkehrter Weise die Pharisäer den Beweis ihrer Gerechtigkeit suchten. Schon Luther in der Auslegung des 5., 6. und 7. Cap. St. Matth. 1532. Bd. 43, S. 193 sagt treffend: „denn das sind fast die drei guten Werk, welche alle ander in sich begreifen: das erst, allerlei Wohlthat gegen dem Nähesten; das ander, dass wir uns allerlei Noth, beide, gemeine und unser eigne, annehmen und Gotte furtragen; das dritte, dass wir unsern Leib kasteien", und Bengel formulirt dieselbe Auffassung ad 6, 1 in präciser Weise so: *„Justitia est totum. Sequuntur partes tres: eleemosynam tanquam praecipuum officium erga proximum; oratio: erga Deum; jejunium: respectu nostro. Saepe hi tres respectus, erga Deum, erga nos, erga proximum, percurruntur;* Röm. 2, 21. 22; 1. Cor. 6, 11; 7, 12; 13, 5 ff. 13; 14, 17; Eph. 5, 9; 1. Tim. 1, 13; Tit. 1, 8; 2, 11; Hebr. 12, 12 ff." — So sollen die 6, 1—18 behandelten Werke die charakteristischen Werke der Gerechtigkeit in Bezug auf den Nächsten, auf Gott, auf den Jünger selbst sein. In der Natur dieser Werke liegt es nun, dass sie einen religiös-sittlichen Werth nicht als solche in und an sich selbst haben, d. h. nicht in ihrem objectiven Geschehen, nicht als *opera operata*, sondern nur dann, wenn sie getragen sind von der Gesinnung, die ihnen nach Gottes Willen entspricht. Desshalb konnten sie auch nicht durch ein theokratisches Gesetz befohlen sein, weil sie durch das Befohlensein sofort ihres Werthes würden entkleidet werden. Darum gebietet sie Jesus auch seinen Jüngern nicht, sondern setzt ihr Geschehen durch seine Jünger voraus (*ὅταν* V. 2. V. 5. V. 16). Der Werth dieser Werke liegt in ihrer Freiwilligkeit, darin, dass sie innerlich nothwendige Aeusserungen des Geistes sind, wenn auch die „Gerechtigkeit" sich nie und nirgends anders wird äussern können, als innerhalb der durch die drei Beispiele angegebenen Richtung; so liegen diese genannten Werke zwar ausserhalb des Gesetzes, aber ihr Geschehen resultirt mit Nothwendigkeit aus dem Gesetz[1]).

Endlich ist noch in Betreff des ersten Haupttheiles auf zwei charakteristische Erscheinungen, welche ebenfalls die ge-

---

[1]) Vgl. Luther: Auslegung u. s. w. 1532 Bd. 43, S. 201: „Und soll frei gehen (das Fasten) nach eines Jglichen Willköre, dass mans nicht mit Gesetzen furnehme abzumessen; wie der Papst gethan hat: gleichwie man nicht kann das Gebete abmessen, sondern muss frei lassen, wenns eines Jglichen Andacht oder Noth gibt und fodert; also auch nicht das Almosen, wem, oder wenn, oder wie viel man geben müsse, als aus Noth und Gesetz gezwungen".

fundene Gliederung bestätigen, aufmerksam zu machen; wir meinen die Citationsformeln und die Citate selbst. Nach den auf Grund der Textkritik bevorzugten L.-A. treten in dem ersten Hauptheil (5, 21—48) drei verschiedene Citationsformeln auf; die volle Citationsformel: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις findet sich zweimal, V. 21 und V. 33, also am Anfange des ersten und am Anfange des zweiten Untertheiles. Die zweite, abgekürzte, Citationsformel: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη findet sich dreimal, V. 27, V. 38, V. 43 und es wird dadurch der erste Untertheil in die zwei Glieder V. 21—26 und V. 27—32, der zweite Untertheil in die drei Glieder V. 33—37, V. 38—41 und V. 43—48 zerlegt. Die kürzeste Citationsformel: ἐρρέθη δέ findet sich nur einmal, V. 31, und gibt sich dadurch der kleine Abschnitt V. 31 u. 32 als ein Untertheil des Gliedes V. 27—32 zu erkennen.

Auf die symmetrische Anordnung der Citate selbst ist bereits oben (S. 192) hingewiesen. Die Citate sind theils wörtliche (wir bezeichnen sie mit a) — so V. 21[a], V. 27, V. 38, V. 43[a] —, theils zusammenfassende (wir bezeichnen sie mit b), welche verschiedene im Alten Testamente vorliegende Gesetzesbestimmungen in einen frei componirten Ausspruch vereinigen — so V. 21[b], V. 31, V. 33, V. 43[b]. Die Stellung der Citate in diesem Theile ist so, dass theils die wörtlichen (a) und die zusammenfassenden (b) Citate rein für sich (so a in V. 27, V. 38; b in V. 31, V. 33), theils aber mit einander verbunden (ab) stehen (ab in V. 21 u. V. 43). Am Anfange (V. 21) wie am Schlusse (V. 43) der Ausführungen Jesu steht je ein gemischtes oder Doppelcitat (ab), in der Mitte zwischen diesen beiden Doppelcitaten stehen zwei Pare von je einem wörtlichen (a) und einem zusammenfassenden (b) Citate (V. 27 [a] und V. 31 [b]; — V. 33 [b] und V. 38 [a]), und zwar so, dass bei dem ersten Pare das wörtliche (a) Citat (V. 27) den ersten, das zusammenfassende (b) Citat (V. 31) den zweiten, dagegen bei dem zweiten Pare das zusammenfassende (b) Citat (V. 33) den ersten, das wörtliche (a) Citat (V. 38) den zweiten Platz einnimmt. In der Reihenfolge der Citate — ab — a — b — b — a — ab — ist somit offenbar ein bestimmtes in sich abgerundetes Schema massgebend, dasselbe Schema, welches wir oben (S. 75) als dem einleitenden Abschnitte 5, 1—16 zu Grunde liegend gefunden haben.

Zur Veranschaulichung der dargelegten Gliederung der Rede 5, 3—6, 18 lassen wir auch hier, wie am Schluss der Erklärung von 5, 1—16, eine Zusammenstellung der Ordnung des Abschnittes 5, 17—6, 18 folgen.

Die Erfüllung des Gesetzes durch Jesum.

(Verschwiegener Gegensatz: Die Auflösung des Gesetzes durch die Pharisäer.)

Daher:

Die Gerechtigkeit der Jünger Jesu nach der Norm des erfüllten Gesetzes muss eine höhere sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer nach der Norm des aufgelöseten Gesetzes (5, 17—20).

I. Das *Quid* der gesetzlichen Forderung der Gerechtigkeit (5, 21—48).

A. Nach dekalogischen Gesetzesbestimmungen. Entleerung des Gesetzes durch die Pharisäer (5, 21—32).

Volle Citationsformel. — Gemischtes Citat.

1. Das Gebot: Du sollst nicht tödten (5, 21—26). Die Pharisäer: Beschränkung der Geltung des Gebotes auf die That. — Jesus: Erweiterung der Geltung des Gebotes auf die der That zu Grunde liegende Lieblosigkeit.
   a) in deinem eigenen Herzen gegen den Bruder (5, 21. 22).
   b) in dem Herzen deines Bruders gegen dich (5, 23. 24).
   c) Zusammenfassung von a und b unter dem Gesichtspunkte der Klugheit (5, 25. 26).

Kürzere Citationsformel. — Wörtliches Citat.

2. Das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen (5, 27—32). Die Pharisäer: Beschränkung der Geltung des Gebotes auf die That. — Jesus: Erweiterung der Geltung des Gebotes auf die der That zu Grunde liegende innere Entweihung der Geschlechtsgemeinschaft.
   a) zum Vollzuge der Geschlechtsgemeinschaft (5, 28—30, 1) Verbot der ἐπιθυμία (V. 28); 2) Präservativ gegen die ἐπιθυμία (V. 29. 30).

Kürzeste Citationsformel. — Zusammenfassendes Citat.

   b) zur Lösung der Geschlechtsgemeinschaft (5, 31. 32: 1) zur Lösung der eigenen Ehe (V. 32[a]); 2) zur Lösung einer fremden Ehe (V. 32[b]).

B. Nach ausserdekalogischen Gesetzesbestimmungen. — Verkehrung des Gesetzes durch die Pharisäer (5, 33—48).

Volle Citationsformel. — Zusammenfassendes Citat.

1. Das Gebot des Eides (5, 33—37).
   Die Pharisäer: Verkehrung der Tendenz des Gebotes durch Sanctionirung relativer Wahrhaftigkeit. — Jesus: Richtigstellung der Tendenz zur absoluten Wahrhaftigkeit; daher Aufhebung des Eides unter den Jüngern.

Kürzere Citationsformel. — Wörtliches Citat.

2. Das Gebot der Vergeltung (5, 38—41).
   Die Pharisäer: Verkehrung der Tendenz des Gebotes zur Sanctionirung der Rache. — Jesus: Richtigstellung der Tendenz zur positiven Ueberwindung alles *πονηρόν*.
   a) In Bezug auf unsere Ehre (V. 39).
   b) In Bezug auf unser äusseres Gut (V. 40).
   c) In Bezug auf unsere Zeit (V. 41).

Kürzere Citationsformel. — Gemischtes Citat.

3. Das Gebot der Nächstenliebe (5, 43—48).
   Die Pharisäer: Verkehrung der Tendenz des Gebotes zum pflichtmässigen Ausschluss aller Nicht-Israeliten und *ἐχθροί* überhaupt von der Liebe. — Jesus: Richtigstellung der Tendenz zur allgemeinen Liebe auch gegen die *ἐχθροί*.
   a) Das Gebot selbst (V. 44),
   b) der Zweck des Gebotes: Kindschaft in der Aehnlichkeit mit Gott (V. 45),
   c) daher ohne alle Beschränkung,
   d) zusammenfassendes Schlusswort: Vollkommenheit in der Liebe nach Vorbild der Vollkommenheit des Vaters.

II. Das *Quomodo* der Werke der Gerechtigkeit (6, 1—18).
Nicht zur Schaustellung vor den Leuten, sondern zur Erlangung des Gnadenlohnes bei Gott (6, 1).
1. Das Werk der Gerechtigkeit in Beziehung auf den Nächsten: Almosen (6, 2—4).
   a) das falsche Thun der Heuchler V. 2,
   b) das rechte Thun der Jünger V. 3. 4.
2. Das Werk der Gerechtigkeit in Beziehung auf Gott: Gebet (6, 5—15).
   a) Nicht wie die Heuchler V. 5. 6. 1) Das Gebet der Heuchler V. 5; 2) das Gebet der Jünger V. 6.
   b) Nicht wie die Heiden (V. 7—15).
      1. Die Art des heidnischen Gebetes V. 7.
      2. Die Art des Jüngergebetes V. 8—13.

α) negativ ausgedrückt mit positiver Begründung V. 8,
β) positiv dargelegt im Herrngebet V. 9—13.
γ) Anhang zur Erklärung der fünften Bitte V. 14. 15.

3. Das Werk der Gerechtigkeit in Beziehung auf uns selbst: Fasten (6, 16—18).
   a) das falsche Thun der Heuchler V. 16.
   b) das rechte Thun der Jünger V. 17. 18.

3. Wir treten an die Frage nach der Authenticität der Rede 5, 3—6, 18 heran. Selbstverständlich ist durch die nachgewiesene Ordnung der Rede dieser Frage in keiner Weise präjudicirt, am Wenigsten, wie es dem oberflächlichen Beobachter erscheinen könnte, zu Gunsten der Authenticität, da vielmehr gerade die genaue und logische Gliederung die künstlich combinirende Hand eines späteren Redactors zu verrathen scheint. Ein günstiges Vorurtheil für die Authenticität der Rede 5, 3—6, 18 wird allerdings sowol durch die nachgewiesene Einheit der Rede als namentlich dadurch erweckt, dass das Vorhandensein der Rede Mt. 5—7 und einer ähnlichen Lc. 6 die feste Tradition in der apostolischen Kirche verbürgt, dass Jesus mit einer grossen Rede im Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit im Beisein einer grossen Volksmenge an seine Jünger sich gewandt, worin er ihnen die Normen und das Wesen der Gerechtigkeit des Himmelreiches dargelegt habe. Ob aber diese Tradition der geschichtlichen Sachlage entspreche, vor Allem ob Mt. 5, 3—6, 18 die von der Tradition bezeichnete Rede sei, das wird nur erwiesen werden können einmal dadurch, dass die gegen die Authenticität dieser Rede beigebrachten Gründe entkräftet, sodann aber positiv dadurch, dass innerhalb der Rede vorhandene und die ganze Rede beherrschende Momente aufgezeigt werden, welche von einem späteren Componisten unerfindbar sind und daher auf Jesum als den Autor der Rede als solcher mit Bestimmtheit schliessen lassen. Beginnen wir mit dem Letzteren. Nach der Aufstellung derjenigen Normen und Verheissungen, welche für die Jüngerschaft Jesu massgebend sind (5, 3—16), ist eine Auseinandersetzung unumgänglich geworden über die in Israel überlieferten Normen und Verheissungen, welche das mit dem Ansehen der göttlichen Offenbarung bekleidete Gesetz Israels in sich enthält. Die unbedingte Gültigkeit des geoffenbarten Gesetzes für die Jüngerschaft ist es nun, was der Herr V. 17—20 proclamirt und im Folgenden ausführt. Diese unbedingte Gültigkeit des geoffenbarten Gesetzes war aber nach der allgemeinen Anschauung in Israel

in Theorie und Praxis bei den Schriftgelehrten und Pharisäern anerkannt; wollte nun der Herr nicht so verstanden sein, als ob er eine Identificirung der Jüngerschaft mit den Schriftgelehrten und Pharisäern beabsichtigte, so musste er auf eine unmissverständliche Auseinandersetzung mit diesen bedacht sein. Darin sollten die Jünger Jesu mit jenen Häuptern in Israel durchaus Eins sein, dass auch für sie jene Gültigkeit in absoluter Weise massgebend war; aber darin sollten sich die Jünger Jesu von den Häuptern in Israel unterscheiden, dass, während diese die Gültigkeit des Gesetzes auf seinen Buchstaben beschränkten und dadurch den im Gesetze geoffenbarten absoluten Willen Gottes entleerten und verkehrten, jene den ewigen Gehalt des absoluten Gotteswillens zum Vollzuge bringen und so dies Gesetz im Sinne Gottes erfüllen sollten. Für die folgende Ausführung war desshalb in formaler Hinsicht erforderlich, dass einerseits das auf seinen Buchstaben reducirte Gesetz mit den gezogenen Consequenzen dieser Reducirung hingestellt, und dem gegenüber die Entfaltung des ewigen Gehaltes im Gesetze dargelegt wurde; den Buchstaben stellt der Herr in der Thesis dar, die Consequenzen lässt er in der Antithesis erkennen. Für Jesu Jünger wie für die Pharisäer ist das geoffenbarte Gesetz im Alten Testament normative Autorität; veräusserlicht und entleert ist es die Norm der Pharisäer, verinnerlicht und nach seinem wahren Wesen entfaltet ist es die Norm der Jünger Jesu. In materialer Hinsicht aber ist eine solche Behandlung des Gesetzes erforderlich, dass die Segnungen des Gesetzes, deren Israel froh war, in dem erfüllten Gesetze sich den Jüngern in weit höherem Masse kund geben, als es je zuvor der Fall gewesen war. Diese erforderte Behandlung des Gesetzes musste sich vor Allem in der Wahl der Beispiele offenbaren, und um den hiebei massgebenden Gesichtspunkt aufzufinden, ist es angezeigt, von den Beispielen selbst auszugehen und darnach zu fragen, was in denselben an gemeinsamem Gesichtspunkte wahrzunehmen sei.

In dem ersten Untertheil des ersten Haupttheils finden wir die dekalogischen Gebote: *οὐ φονεύσεις* und *οὐ μοιχεύσεις* behandelt; warum werden gerade diese und nicht andere Beispiele gewählt? Stier, welcher seiner Ordnung das Zeugniss giebt: „Die Ordnung kann keine andere sein, denn sie entspricht dem innersten Stand und Gang der Sache, von der die Rede ist", recurrirt auf die innere Zusammengehörigkeit von Mord und Wollust. Da aber beide doch keineswegs hervorstechende Sünden des Pharisäerthums waren, so fragt man vergeblich, warum gerade sie gewählt seien und nicht etwa die stets so nahe verbundenen Sünden der Lüge und des Diebstahls (vgl.

Jerem. 6, 13; 8, 10; Mt. 23, 14 u. a. St.), oder *ἀσέλγεια* und *πλεονεξία*, die das Neue Testament so oft mit einander verbindet (Mc. 7, 22, Eph. 4, 19; 2. Petri 2, 2. 3) u. s. w. Wenn wir dagegen die Ausführung, welche Jesus beiden Geboten zu Theil werden lässt und worüber oben die Exegese zu vergleichen ist, ins Auge fassen, so ist ersichtlich, dass *οὐ φονεύσεις* dasjenige Gebot ist, wodurch der specifischen Verleugnung und Verletzung der Volksgemeinschaft gewehrt wird, während wir in dem *οὐ μοιχεύσεις* dasjenige Gebot haben, wodurch die Integrität der ehelichen Gemeinschaft gehütet wird. Die Volksgemeinschaft und die eheliche Gemeinschaft sind aber diejenigen Gemeinschaften, welche durch die Geschichte Israels wie im Besonderen durch das Gesetz Gottes in ihrer Integrität sanctionirt sind als heilige Gemeinschaften; und eben dieses, die Idee der heiligen Gemeinschaft, wird auch der leitende Gesichtspunkt für die Auswahl der beiden dekalogischen Gesetzesbestimmungen gewesen sein. — Auf ähnliche Resultate werden wir bei der Betrachtung des mit *πάλιν* V. 33 beginnenden zweiten Untertheiles des ersten Haupttheiles geführt, welcher sich in die drei Abschnitte gliedert V. 33—37; V. 38—41; V. 43—48.

In der Erklärung ist es dargethan, dass das erste Beispiel nach der Ausführung des Herrn die Gemeinschaft derer angeht, unter welchen die absolute Pflicht der Wahrhaftigkeit massgebend sein soll, und wir werden nicht irren, wenn wir als leitenden Gedanken bei der Wahl dieses Beispieles die Bewahrung der Integrität der heiligen Gemeinschaft durch die Jünger selbst bezeichnen (wie ja auch Paulus in Eph. 4, 25 das Gebot der Wahrhaftigkeit begründet durch *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*). Anders verhält es sich mit dem zweiten und dritten Abschnitte V. 38—41, V. 43—48; wie eine Verwandtschaft der Begriffe *τὸ πονηρόν* im zweiten und *οἱ ἐχθροί* im dritten Beispiele besteht, so ist überhaupt eine nähere Zusammengehörigkeit dieser beiden Beispiele zu constatiren. Im zweiten Beispiele wird das gebotene Verhältniss der Jünger zu *τὸ πονηρόν* und die Art und Weise geschildert, wie sie *τὸ πονηρόν* zu überwinden haben, so dass es für sie aufhört, *πονηρόν* zu sein; im dritten wird das gebotene Verhältniss der Jünger zu *οἱ ἐχθροί* (oder *οἱ πονηροί* scil. *ἄνθρωποι*) und die Art und Weise geschildert, wie sie *τοὺς ἐχθρούς* zu überwinden haben, so dass diese für sie aufhören, *ἐχθροί* zu sein; die Ueberwindung des Einen geschieht durch freiwilliges Dulden, die Ueberwindung der Anderen durch heilige (Feindes-) Liebe. In beiden Beispielen ist demnach die Rede von dem Verhältniss der Jünger gegen ausserhalb der Jüngerschaft Befindliches; in dem zweiten von dem Verhältniss des Einzelnen (V. 39 ff. *ὅστις σε — σοι — σε*) gegen andrän-

gendes πονηρόν, in dem dritten von dem Verhältniss der Jüngerschaft gegen andrängende ἐχϑροί; in dem zweiten wird das Mittel genannt, wodurch der Einzelne sich bewahrt, dass er nicht durch τὸ πονηρόν der Gesinnung des Jüngerlebens entfremdet und in den Weltsinn verflochten werde, in dem dritten das Mittel, wodurch die Jüngerschaft den Angriff der feindlichen Draussenstehenden entwaffnet; in dem zweiten wird zur Widerstandskraft des Duldens, in dem dritten zur Expansionskraft der Liebe ermahnt. Soll den drei Abschnitten 5, 33—48 demnach eine gemeinsame Ueberschrift gegeben werden, so kann es nur diese sein: Die Schutzmittel der heiligen Gemeinschaft, und zwar 1) das Schutzmittel der Jüngerschaft gegen inneren Verfall (5, 33—37); 2) das Schutzmittel des Einzelnen gegen Entfremdung aus der Gemeinschaft durch τὸ πονηρόν (V. 38—41); 3) das Schutzmittel der Gemeinschaft gegen innere Auflösung durch die äusseren ἐχϑροί (V. 43—48); oder schematisch zusammengestellt:

Die heilige Gemeinschaft der Jünger Jesu (5, 21—48).

1. Die Arten dieser heiligen Gemeinschaft (5, 21—32).
   a) Die heilige Volksgemeinschaft (5, 21—26),
   b) die heilige Privatgemeinschaft (5, 27—32).
2. Die Schutzmittel dieser heiligen Gemeinschaft (5, 33—48).
   a) Das Schutzmittel der Gemeinschaft gegen inneren Verfall (5, 33—37).
   b) Das Schutzmittel des Einzelnen gegen Entfremdung aus der Gemeinschaft durch τὸ πονηρόν (5, 38—41).
   c) Das Schutzmittel der Gemeinschaft gegen innere Auflösung durch οἱ πονηροί (5, 43—48).

Es fragt sich nun weiter, welches der Grund zur Geltendmachung dieses Gesichtspunktes für die Auswahl der Beispiele habe sein können und in welchem Zusammenhange derselbe mit der Stellung steht, welche Jesus dem Gesetze im Himmelreich und für das Himmelreich anweist. Diese Frage kann jedoch nicht beantwortet werden, wenn es nicht zuvor klar gestellt ist, welche Bedeutung das Gesetz für Israel, für das Leben dieses Volkes als solches hatte. Wir finden das Gesetz dem Volke Israel an dem Anfange seines volksgeschichtlichen Daseins gegeben. In dem Gesetze hatte Israel seine von Gott ihm verliehene Constitutions-Urkunde (Deut. 4, 6—8; Ps. 147, 19. 20 u. a. St.); das Gesetz war und blieb das Palladium des Volkes, das mächtigste Bindungsmittel, welches die einzelnen Israeliten zu Einer Volksgemeinschaft unter einander verband, welches das Bewusstsein der Einheit des Gottesvolkes im Unterschiede und im Gegensatze gegen die Völker stets wieder

weckte, stärkte und unter dem zersplitterndsten Drucke lebendig erhielt. Es ist daran zu erinnern, dass das Gesetz auch in seinen einzelnen Vorschriften und Bestimmungen, wenn nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise darauf angelegt war, das Gemeingefühl zu pflegen und als Gegenstand seiner Pflege nicht den einzelnen Israeliten, sondern das Volk, die Volkspersönlichkeit ins Auge fasste. „Wie das Gesetz, erblickt auch Jeremia im jüdischen Volke nicht ein Comglomerat von Individuen, sondern ein organisches Ganze, eine moralische Person, die Gott gegenüber für ihr Thun und Lassen verantwortlich ist. Er spricht von Volkssünde, Volksbusse, Volksbekehrung. Das mosaische Gesetz, dass es den Frommen auf Erden gut gehe, während die Bösen schon hienieden den Lohn ihrer Uebelthaten empfangen, hatte sich nach seinem ursprünglichen Sinne weniger auf das Thun des einzelnen Menschen, als vielmehr auf das Gesamtverhalten der Volkspersönlichkeit bezogen. So fasst es auch Jeremia, indem er der ganzen Generation seiner Zeitgenossen den klaren Spiegel ihres Ebenbildes, die nothwenwendigen Folgen ihres Thuns und Lassens nach der guten wie nach der bösen Seite beständig vor Augen hält“ u. s. w. (so Ed. Vilmar: „Der Prophet Jeremia“ in: Beweis des Glaubens 1869 S. 23).

Auf der Betonung und Geltendmachung des Gesetzes beruhte der überwiegende Einfluss der Pharisäer, und dass diese die unbestrittene Führerschaft der israelitischen Volkspartei übernehmen und den volksthümlichen Gegensatz Israels gegen die Fremden vertreten konnten, hatte seinen natürlichen Grund in ihrer Stellung zu dem Gesetze und in dem Verhältnisse des Gesetzes selbst zum Volksleben Israels. Auch der andere Vorzug, dessen sich die Pharisäer nach dem allgemeinen Volksurtheile zu erfreuen hatten, hing hiermit nahe zusammen. Sie waren diejenige Partei, welche, indem sie die Bedeutung des Gesetzes für das Volksleben Israels in sich darstellte und vertrat, auch zugleich die Gültigkeit des Gesetzes für das praktische Leben betonte, welche peinlich beflissen war, das Gesetz nach Massgabe ihres Verständnisses bis zu den kleinsten Bestimmungen hin zur Ausführung zu bringen und in absonderlicher Heiligkeit auch in gewissem Sinne zur Ausführung brachte. Und nicht nur in der gründlichen Beobachtung der positiven Gesetzesvorschriften, sondern auch, und vornehmlich, in den „Werken der Gerechtigkeit“ (welche zwar nicht in Gesetzesbuchstaben vorgeschrieben, aber in dem Ausflusse des Gesetzes, in der Tradition, niedergelegt und festgestellt waren und somit als die Wirkung und der Erfolg des Gesetzes, als das Kennzeichen des Lebens nach dem Gesetze sich darstellten) führten

sie dem Volke es lebendig vor Augen, wozu das Gesetz den Einzelmenschen zu machen im Stande war.

Vergegenwärtigen wir uns nur die Gedankenreihe, welche mit der Nennung des Gesetzes in dem Herzen der Israeliten in Schwingung versetzt wurde, so ist die Erwartung verständlich, dass Jesus, indem er die Behauptung aufstellte, dass er gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, und von seinen Jüngern eine bessere Gerechtigkeit forderte, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, das Gesetz so besprechen werde, dass die Kraft des erfüllten Gesetzes für das Gemeinschaftsleben nicht weniger als für das Einzelleben zum Ausdrucke kommen und dass nachgewiesen werde, wie Beides durch das erfüllte Gesetz im Himmelreiche in höherem Masse gefördert werde, als es im theokratischen Reiche Israel bisher der Fall gewesen war. Dieser Erwartung entspricht der Herr; den Nachweis führt er für das Gemeinschaftsleben 5, 21—48, für das Einzelleben 6, 1—18. Neben dieser so zu sagen theoretischen Veranlassung fand sich eine im eminenten Sinne praktische in dem Verhältniss der Jünger einerseits zu den Pharisäern, andererseits zu der Volksgemeinde Israels. In Bezug auf ihr Privatleben sollen und müssen die Jünger den angeerbten Respect vor der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Pharisäerthums verlieren; statt die Meister in Israel als unerreichbare Ideale im Leben der Gerechtigkeit anzusehen, müssen sie sich dessen bewusst werden, dass eine viel tiefere und wahrere Gerechtigkeit von ihnen als Genossen des Himmelreiches gefordert werde. Fast noch dringender war die praktische Veranlassung zur Darlegung der Erfüllung des Gesetzes für das Gemeinschaftsleben. So verheissungsvoll und selig die Makarismen, mit welchen Jesus die Bergpredigt eröffnet hatte, den Jüngern und dem umstehenden Volke im Herzen klangen: Eines konnte Keinem unter ihnen Allen sich dabei verbergen, und dies Eine musste sie mit befremdendem Schmerze erfüllen. Es waren ja nur Einzelne, welchen die Seligerklärung galt, und diese Einzelnen, wenn sie auch mit grossen Verheissungen begnadet wurden, sie waren und blieben doch vereinzelt, herausgerissen aus der das ganze Leben, Denken, Trachten der Israeliten bestimmenden Gemeinschaft des Volkes, das von Gott erwählet war, das in seinem Volksganzen der Träger war der heiligsten Geschichte, der Inhaber der weitaussehendsten Verheissungen. War nicht die Bundesgemeinschaft des Volkes Israel durch Jesu Wort angetastet? War nicht das Gesetz in seiner Gemeinschaft stiftenden und Gemeinschaft erhaltenden Kraft dennoch aufgelöst? Oder gab es etwa auch eine Gemeinschaft des Neuen Bundes, welche dieser verlassenen theokratischen Gemeinschaft

Israels ebenbürtig sich zur Seite stellte und für sie einen Ersatz gewähren konnte, und lag es etwa in der Macht Jesu, eine solche neue ebenbürtige oder bessere Gemeinschaft der Seinen an die Stelle jener zu setzen? Es war dieses dieselbe bekümmerte Frage, welche noch später dem Petrus auf dem Herzen brannte, als er Jesum fragte: „Siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was nun wird uns werden?“ Wie der Herr seinem Petrus die Antwort giebt: „Wahrlich, ich sage euch, dass ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, in der Wiedergeburt, wenn des Menschen Sohn wird sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr sitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels; und Jeder, welcher verlassen hat Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker oder Häuser um meines Namens willen, Vielfältiges wird er nehmen und ewiges Leben wird er ererben“ (Mt. 19, 27—29), — so giebt Jesus auf eine ähnliche ob auch nicht laut gewordene Frage der Seinen in der folgenden Auseinandersetzung die Antwort. Und diese Antwort lautet: „Das Gesetz, durch Jesum erfüllt, schafft eine weit innigere Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, welche durch viel zartere und heiligere Bande geschützt und bewahrt wird, als die alte theokratische Volksgemeinschaft Israels unter dem durch die Pharisäer entleerten Gesetze[1])“. Das durch Jesum erfüllte Gesetz schafft und heiligt eine neue Volksgemeinschaft, ein Brudervolk, in welchem auch der Zorn verpönt ist, in welchem die zarteste Rücksichtnahme des Bruders gegen den Bruder waltet; es erneut und heiligt die alte vorgesetzliche Privatgemeinschaft, die Ehe, welche im Himmelreiche unauflöslich ist und durch die Reinheit der Genossen behütet wird; es schützt die neue Volksgemeinschaft gegen innere Auflösung durch das Gebot absoluter Wahrhaftigkeit und Fernhaltung des im Inneren entstehenden *πονηρόν*; es bewahrt den Einzelnen vor der Macht des von Aussen kommenden *πονηρόν*, dass es ihn nicht der inneren Angehörigkeit zur Jüngerschaft entfremde; es lässt sie Alle gegen alle äusseren *ἐχθροί* weit überwinden durch das königliche Gebot der Liebe nach dem ewigen Vorbild der Gottesliebe.

Endlich aber bringt das durch Jesum erfüllte Gesetz im Einzelleben der Jünger eine Gerechtigkeit zu Stande in den Werken gegen den Nächsten, gegen Gott, gegen sich selbst, welche alle bewunderte Gerechtigkeit der Pharisäer als innere Ungerechtigkeit erscheinen lässt.

---

[1]) Vgl. u. A. die Ausführungen M. Baumgartens: „Die Apostelgeschichte“ 2. Aufl. Bd. II, S. 63 ff.; auch R. Rothe: „Die Anfänge der christl. Kirche“ u. s. w. S. 6 ff.

Wir haben das innere Nervengewebe der Rede Jesu 5, 3—6, 18 bloszulegen versucht. Ist es gelungen, auch nur einigermassen richtig die innere Nothwendigkeit und die Motive des Redefortschrittes zu zeichnen, so ist damit, denken wir, die Annahme einer späteren Composition dieser Rede aus einzelnen Apophthegmen Jesu ausgeschlossen. Jenes Nervengewebe kann wol durch Sichversenken in das Wort des Herrn gefunden werden, wenn es vorhanden ist, aber erfunden werden kann es nicht; es ist der contradiktorische lebensvolle Grgensatz gegen einen äusserlichen todten Schematismus, in den die einzelnen Momente äusserlich verbunden eingepasst werden. Dann aber haben wir es mit einer Originalrede Jesu zu thun und es ist in dem Vorhergehenden der positive Beweis für die Authenticität des Abschnittes 5, 3—6, 18 erbracht. Einen Grund, welcher dem Abschnitte diesen Charakter streitig machen könnte, sehen wir nicht, es sei denn, dass man die Einwendung, welche Holtzmann a. a. O. S. 175 gegen die Authenticität der ganzen Bergpredigt erhebt, auch auf unseren Abschnitt zur Geltung bringen wollte. „Man sollte doch endlich einsehen," schreibt Holtzmann, „dass gar nichts damit gewonnen wäre, wenn wir auch den ganzen Inhalt von Mt. 5—7. als bereits in irgend einer Quelle gegeben nachweisen könnten, da unsere Rede in diesem Falle, weil ja doch kein Ohrenzeuge im Stande gewesen wäre, eine so lange Reihe von Sentenzen zu behalten, deren jede für sich den Hörer schon ganz in Anspruch nimmt, nur um so sicherer eine Composition, diesmal aber irgend eines Quellenschriftstellers, wäre". Allein es liegt zu Tage, dass dieser Einwand uns nicht trifft; nicht die Authenticität der ganzen Bergrede, sondern die des Abschnittes 5, 3—6, 18 behaupten wir, indem wir das Urtheil über 6, 19—7 Schluss zunächst zurückstellen. Bestände auch unser Abschnitt freilich, wie Holtzmann für die ganze Bergpredigt (Cap. 5—7) behauptet, aus lauter einzelnen Sentenzen, so würde Niemand im Stande gewesen sein, auch nur diesen Theil der Bergpredigt nach einmaligem Hören zu behalten; aber aus zusammenhangslosen Sentenzen besteht derselbe nicht, er ist vielmehr zu einem einheitlichen Ganzen gewoben, ungenäht wie Jesu Leibrock; der, welcher redet, hat vom ersten Anfange seiner Rede an das Herz der Hörer in seinen Tiefen berührt und völlig in Besitz genommen; er hat ein Verlangen und Fragen der Heilsbegier hervorgerufen, auf welches er selbst fortschreitend heilige und selige Antwort giebt. Wenn wir selbst heute noch, in unserer schreiblustigen und daher gedächtnissschwachen Zeit Personen in nicht geringer Anzahl finden, welche nach Jahr und Tag eine Predigt, die sie ehedem ergriffen, vielleicht ihnen zur Umkehr zu Gott gedienet

hat, wörtlich wiederholen können; sollte es da unmöglich oder nur verwunderlich sein, wenn in jener Zeit der Gedächtnisstreue eine solche Rede von solchem Redner sich den Herzen der nächstbetheiligten Hörer unauslöschlich eingrub und mit diplomatischer Genauigkeit aus dem Gedächtniss niedergeschrieben werden konnte? Wenn irgend einmal eine Rede des Herrn die Seelenstimmung der Jünger klärte und hob und die Seelenkräfte der Jünger zu intensivster Lebendigkeit bei vollster Nüchternheit und Ruhe steigerte, so ist es diese Rede gewesen, welche Matthaeus als den ersten Theil der von ihm überlieferten Bergpredigt uns hinterlassen hat[1]).

Verschieden von der Frage nach der Authenticität unseres Abschnittes ist die Frage nach der Zeit, wann diese Rede gehalten sei. Keim ist es, welcher zuletzt die Bedenken gegen den von dem ersten Evangelium angegebenen Zeitpunkt zusammengestellt und mit glänzender Rhetorik für seine Auffassung verwerthet hat (vgl. Keim: Geschichte Jesu von Nazara Bd. II, S. 15 ff.). Diese Bedenken Keims sind es, welche stets die eigentliche Macht auch der Einwendungen bleiben werden, welche von den Ergebnissen kritischer Quellenschau hergenommen sind. Auch Keim erkennt als den eigentlichen Kern der Bergpredigt, „die grosse Polemik gegen die pharisäische Gesetzlichkeit“, also unseren Abschnitt, an; aber auch dieser Kern, meint er, tauge nicht in den ersten Anfang des Lehramtes Jesu, worein Mt. ihn setzt, er zeige Spuren „einer etwas vorgerückteren Zeit“. Welches sollen diese Spuren sein? Durchaus untergeordneter Art ist der von Keim angeführte erste Grund, dass Mt. „in überschwänglicher Weise den Volksandrang“, den „Völkerstrom“ als Zeugen der Bergpredigt beschrieben, während nach der Bergpredigt eine viel kargere Umgebung Jesu erscheine; dass dieser Grund nicht etwa gegen die „überschwängliche Weise“ des Mt., sondern gegen die richtige Zeitstellung der Bergpredigt benutzt wird, scheint uns ungerecht zu sein, zumal da, wie Keim sofort hernach behauptet, „diese Volksmassen überhaupt niemals, weder früher noch später, bei der thatsächlichen Bergpredigt zugegen gewesen seien,“ wenn auch, wie Keim wiederum berichtet (Bd. II, S. 286), „im Allgemeinen nichts sicherer ist, als dass der Wirksamkeit Jesu frühzeitig die Sympathie, bald sogar der Enthusiasmus Galiläas entgegenwogte“. Ganz andere Zuhörer, nämlich die Jünger Jesu, habe die Bergpredigt

---

[1]) Durch diese Auffassung werden wir allerdings gehindert, „Aufzeichnungen oder erste Evangelien, sei's von Matthäus, sei's von Philippus, sei's vom Chor der Apostel“ mit Keim: „Geschichte Jesu von Nazara“ Bd. I, S. 46 ff. schlechtweg für Fabeln zu erklären.

gehabt; aber diese seien damals weder schon vollständig beisammen gewesen, noch hätten sie ihren Abschluss und ihre Bedeutung als Salz der Erde und Licht der Welt damals schon gewonnen gehabt. Auf diesen Einwand haben wir zum Theil schon zu 5, 1 s. v. *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* geantwortet, worauf hier einfach zu verweisen ist; zum Anderen ist es aber unwidersprechlich, dass die Jünger ihren Abschluss und ihre Bedeutung als Salz der Erde und als Licht der Welt thatsächlich erst nach dem Heimgange Jesu, am Pfingstfeste, gewannen; während des irdischen Lebens Jesu wird kein geeigneter Zeitpunkt für dieses hohe Wort gefunden werden können, wenn man es nicht in principieller Anschauung und als Ankündigung des den Jüngern Jesu als Jüngern zu Theil gewordenen Berufes verstehen will. So nimmt auch Keim, sich selbst widersprechend (Bd. II, S. 240), die Worte: „die erste Ahnung ihrer Bestimmung und mit der Ahnung die erste stolze Kraft, den ersten starken Entschluss wirft er mit den zwei grossen Worten in ihre Seele;" dann aber kann Jesus dieses Wort seinen Jüngern ebenso wohl am Anfange seines Lehramts, wie in „etwas vorgerückterer Zeit" gesagt haben, zumal wenn, wie Keim behauptet, die „gesamte öffentliche Wirksamkeit Jesu nur wenige Wochen über ein Jahr gedauert hat". Alle diese Gründe sind übrigens bei Keim nur Nebengründe, Garnituren des eigentlichen Haupteinwandes; und der Haupteinwand Keims ist in dem Satze enthalten, dass „Jesus im Eingange seines Lehramtes weder gegen den Argwohn der Auflehnung wider Gesetz und Propheten zu protestiren gehabt, noch bei einiger Lehrweisheit und Besonnenheit, die er doch sonst verrathe, diese geharnischten mehr als johanneisch scharfen bitteren Thesen gegen die herrschende und vornehm regierende Heuchelfrömmigkeit der Zeit auch nur vor seinen Schülern, geschweige vor der Oeffentlichkeit des Volkes, habe stellen und vertreten können. So stürmisch habe Jesus die geistlichen Autoritäten dem Volke nicht entleiden können, und Niemand könne es ausdenken, dass erst dem erbitterten Principienkampfe in grössten Dimensionen und vor grösster Oeffentlichkeit das naiv auf die Einzelheit beschränkte Detailgefecht gefolgt sei" (S. 17). Hiergegen ist vor Allem zu constatiren, dass Keim, wiederum sich selbst widersprechend, a. a. O. Bd. II, S. 233 das fünfte Kapitel des Mt. „ein wohlzusammenhängendes, auch für die Erstlingszeit der Jüngerunterweisungen Jesu recht angemessenes Ganzes" nennt, ausserdem aber a. a. O. Bd. II, S. 39 die Seligkeiten der Bergpredigt, „in denen die ganze Ursprünglichkeit seines Standpunktes erscheine", den ersten Zeiten Jesu ausdrücklich zuschreibt; es ist nun aber oben auf exegetischem Wege erwiesen worden, dass diese Seligerklärungen selbst als

die neuen Normen und Verheissungen des Himmelreichs einen „Protest gegen den Argwohn“, als ob Jesus sich gegen die überlieferten Normen und Verheissungen in dem Gesetze oder den Propheten auflehne, unerlässlich machten; gehören daher die „Seligkeiten“ der ersten Zeit Jesu an, so wird dieser durch sie motivirte Protest gewiss nicht einer späteren Zeit angehören. Ferner ist auf exegetischem Wege bei den Seligerklärungen dargethan, dass sie sämtlich in ihrem Wortlaute (*ὅτι αὐτῶν* — *ὅτι αὐτοί*) nicht können gewürdigt werden, ohne den deutlich genug bezeichneten Gegensatz gegen den herrschenden Pharisäismus; ist nun schon in den Seligerklärungen dieser Gegensatz anzuerkennen, sollte dann wirklich der Unterschied zwischen dem Hervortreten dieses Gegensatzes in den Makarismen und dem Hervortreten desselben Gegensatzes im weiteren Verlauf der Rede so durchgreifend sein, wie die stark mit Uebertreibung gefärbten Ausdrücke Keims vermuthen lassen? Von „geharnischten, mehr als johanneisch scharfen bitteren Thesen“, vor Allem von einem „stürmischen“ Vorgehen Jesu gegen die geistlichen Autoritäten des Volkes haben wir wenigstens in der ganzen Rede Nichts gefunden.

Diese Thesen und dies „stürmische“ Vorgehen sollen aber gegen die Lehrweisheit und Besonnenheit Jesu, die er doch sonst verrathe (!), verstossen; als ob die Besonnenheit Jesu nach den Regeln politischer Klugheit zu beurtheilen wäre, und als ob es der Lehrweisheit Jesu widerspräche, deutlich und klar den Gegensatz der Wahrheit gegen alles hohle und oberflächliche Scheinwesen von vornherein seinen Jüngern und Allen, die es werden wollen, zu Gemüthe zu führen. Was aber endlich die Undenkbarkeit betrifft, dass erst auf den „erbitterten Principienkampf“ in grössten Dimensionen und vor grösster Oeffentlichkeit das naiv auf die Einzelheit beschränkte Detailgefecht gefolgt sei, so hat von „erbittertem Principienkampf“ wol nur Keim Etwas gelesen; überhaupt aber ist der ganze Einwand nur verständlich, wenn es sich um die Frage handelte, ob Matthaeus darin sinnvoll Geschichte construirt habe, dass ihm die Reihenfolge: erst erbitterter Parteikampf, dann naiv auf die Einzelheit beschränktes Detailgefecht beliebte. Aber von künstlicher Geschichtsconstruction ist hier nicht die Rede, sondern von geschichtlicher Möglichkeit und Unmöglichkeit; und da wird es doch auch Keim nicht verborgen geblieben sein, dass die wirkliche Geschichte oftmals solche „Naivetäten“ begeht, die den Regeln sinnvoller Construction und künstlerisch dramatischen Fortschrittes widersprechen[1]). Und führt denn der Herr den

---

[1]) Es ist zu bemerken, dass Keim selbst an anderen Orten es durchaus nicht ungeschichtlich findet, dass kleineren Einzelkämpfen in dem Leben

„erbitterten Principienkampf" Auge in Auge mit den Gegnern, wie er später das Detailgefecht Auge in Auge mit ihnen ausficht? Ist es denn wirklich undenkbar, dass Jesus zuerst seine und des Himmelreichs grossen Principien den Jüngern und einer ihn und sie umlagernden Volksmenge darlegt, und hernach sich mit einzelnen ihm begegnenden Persönlichkeiten aus der Gegnerschaft auseinandersetzt? Dort galt es, den Gegensatz in seiner unerbittlichen Schneidigkeit principiell darzulegen, hier galt es, in einzelnen concreten Situationen denselben Gegensatz so darzulegen, dass der seelsorgerliche Zweck, den Gegner von der Wahrheit zu überführen, zur Geltung kommen konnte — und das soll undenkbar sein? Nein, die Verdächtigung der Treue des Evangelisten in Bestimmung des Zeitpunktes der Rede Jesu ist nicht stichhaltig; und, bevor nicht ganz andere Gründe gegen diese geschichtliche Treue beigebracht werden, fehlt jeder ausreichende Grund, von dem Berichte des ersten Evangeliums abzugehen, dass Jesus die Rede 5, 3—6, 18 kurz nach Antritt seines Lehramtes seinen Jüngern in Gegenwart einer grösseren Volksmenge gehalten habe.

---

2. Abtheilung: Mt. 6, 19 — 7, 12.

1. Abschnitt: Mt. 6, 19—34.

1. Mt. 6, 19—21.

Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν. (20.) *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.* (21.) *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.*

V. 20. Statt *οὐδέ* lesen א, die meisten Codd. der It., die Vulg., Cyp. Aug. Chrom. u. a.: *καί*.

V. 21. *σου — σου* mit אB, sah., kopt., syr, äth. u. a. Vss., It., Vulg., Bas., Mac., Ephr., Max., Tert. u. a. — gegen T. R. und EGKLMSUVΓΔΠ u. s. w. mehrere Vss.: *ὑμῶν — ὑμῶν*. — *ἔσται καί*, in B fehlt *καί*, welches Lachm. daher auch nicht aufgenommen hat. *Just. ap.* 1, 15 liest: *ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς ἀνθρώπου.*

Jesu ein entscheidender Hauptkampf (Principienkampf) vorausgegangen sei. So sieht Keim z. B. als den geschichtlichen Kern der Versuchungsgeschichte „das Binden und Bändigen des Reichsherrn selbst" (des Satans) an, „welches allen Einzeleroberungen wie die entscheidende und alle Ueberlegenheiten und Gewinnste des ganzen Feldzuges beherrschende Hauptschlacht voraneilt" (a. a. O. Bd. I, S. 570).

Die bisherige Form der Unterweisung wird mit V. 19 verlassen; nicht mehr in der Gegenüberstellung des falschen Thuns der Heuchler und des rechten Thuns der Jünger, sondern in der einfachen Form des Verbotes und Gebotes bewegt sich die Rede. Dem Inhalte nach handelt es sich nicht mehr um concrete Gegensätze, welche von concreten Individuen oder Classen von Individuen repräsentirt werden. Der Gegensatz wird allgemeiner, er ist da zwischen der frommen und unfrommen, zwischen der geistlichen, himmlischen und der irdischen, fleischlichen Gesinnung; so fliesst auch die Rede ruhiger und gehaltener dahin, als bisher. — Die indirekte Verbindung von V. 19 ff. mit dem Vorhergehenden, welche Tholuck annimmt, indem er auf V. 4. 6. 18: ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ (κρυφαίῳ) hinweist und in V. 19 ff. als Hauptforderung den Blick auf den Unsichtbaren sieht, ist theils nicht ganz treffend (vgl. V. 22 ff.), theils zu allgemein; der innere Uebergang, den Lange unter Berufung auf Mt. 23, 14 durch die Worte herstellen will: „die falsche Geistlichkeit der Heuchler hat ihren Grund in der falschen Weltlichkeit derselben“, scheint, zumal da von falscher Weltlichkeit im Gegensatz zu rechter Weltlichkeit im Folgenden Nichts zu finden ist, zu gekünstelt zu sein, als dass ein bestimmter logischer Gedankenfortschritt dadurch constatirt werden könnte. Der Text selbst bietet nicht die geringste Andeutung, welche auf eine beabsichtigte Verbindung schliessen liesse; somit wird es das Richtige sein, auf die Herstellung eines Zusammenhanges zu verzichten (so Meyer, Bleek u. A.), mag man nun mit Meyer u. A. die Einheitlichkeit der ganzen Bergpredigt nach Mt. behaupten, oder sie mit Bleek u. A. leugnen.

In V. 19—21 wird die Frage behandelt, wo der wahre Schatz, das höchste Gut, des Menschen sei; die Tendenz der Unterweisung geht dahin, den Hörer der Rede aus dem Hangen an und dem Trachten nach den sichtbaren und vergänglichen Gütern zu befreien und seinem Trachten und Streben höhere und bessere Ziele in dem Unsichtbaren und Ewigen zu zeigen. Gleichwol fehlt die Berechtigung, mit Keim a. a. O. Bd. II, S. 24 ff. in diesem ganzen Abschnitte die Fragmente einer eigentlichen Volksrede Jesu zu sehen; desshalb, weil nicht nur Mt. auch diese Redestücke als zunächst zu den Jüngern geredet (5, 1. 2) mittheilt, sodann vornehmlich auch der parallele Abschnitt Lc. 12, 22—34 ausdrücklich mit den Worten eingeleitet wird: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (V. 22).

In drei an die Verse sich anschliessende Theile zerfällt V. 19—21: Das Verbot, das Gebot, die Begründung von Beidem. In dem Verbote V. 19 sind die Worte ἐπὶ τῆς γῆς mit θησαυ-

ϱούς, nicht mit dem Verbum, zu verbinden: Schätze, die auf Erden sind, die dem Irdischen, der irdischen Sphäre angehören, womit nicht nur materielle Reichthümer gemeint sind, sondern Alles, was von der Erde ist und nur für die Erde einen Werth hat. Die Frage, ob das Sammeln von irdischen Schätzen überhaupt verboten sei, hat bereits Tholuck unter Hinweis auf 2. Cor. 12, 14; 1. Cor. 7, 30. 31 und unter V. 21 richtig dahin beantwortet, dass θησαυϱούς hier in dem prägnanten Sinne gebraucht sei, „dass das Herz daran hängt", eine Auffassung, deren Richtigkeit durch das nachdrucksvolle ὑμῖν: für euch ausser Zweifel gestellt wird[1]).

Die Erde ist der Ort, wo (ὅπου: *hoc habet vim aetiologiae* Bengel ad h. l.) σὴς καὶ βϱῶσις ἀφανίζει κτλ.; ohne Objekt, weil Alles ihnen Objekt des ἀφανίζειν ist; demnach sind auch die Schätze, welche ἐπὶ τῆς γῆς sind, dem σὴς καὶ βϱ. καὶ κλ. unterworfen; sie sind verlierbar durch Zerstörung und werden dir verloren werden. — Der mit ὅπου beginnende Satz zerfällt in zwei Theile: ὅπου σὴς κτλ. — καὶ ὅπου κλ. κτλ. Dass σής (hebr. סָס Jes. 51, 6; עָשׁ Hiob. 4, 19; 13, 28) Kleidermotte bedeutet, ist ausser Frage; dass dies Wort gewählt ist, hat (Tholuck) seinen Grund darin, dass die Schätze des Morgenländers im Alterthum und noch jetzt zum Theil in köstlichen Kleidungsstücken bestanden (Esra 2, 69; Neh. 7, 70; Hiob 27, 16; Jes. 5, 2). Schwieriger ist die Deutung von βϱῶσις; die Annahme eines ἓν διὰ δυοῖν = σὴς βϱώσσουσα, wie Casaubonus u. A. wollen, ist unthunlich wegen V. 20: οὔτε σὴς οὔτε βϱ. Das Neue Testament kennt das Wort in zwiefacher Bedeutung; in dem Sinne von *id quod comeditur, cibus* z. B. Joh. 4, 32; 6, 25. 27; Col. 2, 16; in activem Sinn = *actus comedendi*, *esus* = Essen, Frass, Zernagung z. B. Röm. 14, 17; 2. Cor. 9, 10 u. s. w., ebenso ohne Zweifel an unserer Stelle. Die Versuche der Ausleger, dem Worte eine specielle Bedeutung, als Heuschrecke, Kornwurm, Rost u. s. w. zu vindiciren, hat Tholuck registrirt; auch nach der Beweisführung aus Jac. 5, 1 ff., die Stier a. a. O. versucht hat, um die Bedeutung von ἰός = Rost klar zu stellen, ist bei der allgemeinen Bedeutung als Ausdruck für alle Art innerer Verzehrung, sei es durch Rost oder Fäulniss oder wie sonst, stehen zu bleiben (Tholuck, Bleek, Meyer). — Das Verbum ἀφανίζειν, welches von σὴς καὶ βϱῶσις ausgesagt

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 213: „Das heissen des Teufels Schätze, dawider Christus hie redet, dass man nicht soll Schätze sammlen auf Erden, das ist, fur sich und zu seiner Lust .... Aber äusserlich und weltlich magst du sammlen, so viel du kannst mit Gott und Ehren; nicht fur deine Lust und Geiz, sondern zu ander Leut Noth. Wer so sammlet, der soll Segen und Ablass dazu haben, als ein frommer Christ".

wird, steht hier in derselben Bedeutung wie V. 16, also nicht = unsichtbar machen, verhüllen, so dass das, was unsichtbar gemacht wird, unter der Verhüllung noch dasselbe bleibt, sondern = entstellen, verderben, vernichten. — In dem zweiten Gliede: *καὶ ὅπου κλέπται κτλ.* steht sowol *διορύσσειν* = durchgraben, einbrechen, als *κλέπτειν* (anders *διορ.* in Mt. 24, 43: *τὴν οἰκίαν* und Lc. 12, 39: *τὸν οἶκον*) absolut, ohne Objekt, weil den *κλέπταις* auf Erden Alles Objekt des *διορ.* und *κλ.* ist. — Das Verhältniss der Glieder unter einander bestimmt Lange mit den Worten, dass jede Sphäre der Vergänglichkeit ein entsprechendes Zerstörungsprincip habe, die „vegetabilische (Kleider), ein vegetabilisches (*σής*), die animalische (nach Lange: Speise und Getreidevorräthe) ein animalisches (*βρῶσις*), die menschliche (nach Lange: Gold und Silber) ein moralisches Zerstörungsprinzip“. Allein im ersten Gliede sind z. B. alle seidenen und wollenen Gewänder nicht zur „vegetabilischen“, sondern zur „animalischen Sphäre der Vergänglichkeit“ gehörig, und *σής* ist kein vegetabilisches, sondern ein animalisches „Zerstörungsprincip“, im zweiten Gliede würde „die animalische Sphäre der Vergänglichkeit“ nur vorhanden sein, wenn das zu ergänzende Objekt Fleischspeisen wären, und demnach das „animalische Zerstörungsprincip“ nur, wenn unter *βρῶσις* ein fleischfressendes Thier zu verstehen wäre; und im dritten Gliede kann Gold und Silber doch nur mit allzu kühner Metapher: „die menschliche Sphäre der Vergänglichkeit“ genannt werden. Es sind überhaupt nicht drei, sondern nur zwei Glieder da (*ὅπου σὴς καὶ βρ.* — *καὶ ὅπου κλ.*), von denen das erstere doppelt sich theilt; das Verhältniss dieser beiden Glieder giebt Menken a. a. O. S. 207 und Stier a. a. O. S. 232 so an, dass in dem ersten Gliede die Vergänglichkeit, in dem zweiten Gliede die Ungewissheit der irdischen Schätze exemplifizirt sei. Richtiger dürfte es sein, in beiden Gliedern eine Exemplificirung der Vergänglichkeit der irdischen Schätze zu erblicken; im ersten Gliede wird die Vergänglichkeit so bestimmt, dass die Schätze aufhören zu sein, was sie sind, indem sie vernichtet werden theils durch äussere Zerstörung (*σής*), theils durch innere Verderbniss (*βρῶσις*); im zweiten Gliede wird die Vergänglichkeit so bestimmt, dass sie für uns aufhören zu sein, was sie sind, indem sie zwar an sich bleiben, was sie sind, aber (durch List und Gewalt) den Besitzer wechseln (*κλέπται*). Durch diese Zeichnung sind in der That alle Arten der Vergänglichkeit genannt, welchen alle *θησαυροὶ ἐπὶ τῆς γῆς* unterworfen sind[1]). Darin übrigens hat Lange Recht, dass

---

[1]) Schön sagt Calvin ad h. l.: „*Eos vero stultitiae coarguit Christus,*

der Ort der Schätze, die Art der Schätze, die Weise und der Sinn des Schätzesammelns identisch sei, nämlich in diesem Falle Alles das irdisch.

Auf das Verbot V. 19 folgt V. 20 das Gebot, in welchem die Worte: *ἐν οὐρανῷ* (über den Unterschied des Sing. und Plur. vgl. oben zu 6, 9, S. 236) nicht, wie Meyer will, zum Verbum — dann müsste es heissen: *θησαυρίζετε δὲ ἐν οὐρανῷ θησαυρούς* —, sondern, wie V. 19 *ἐπὶ τῆς γῆς*, zu *θησαυρούς* gehören = Schätze, die im Himmel sind und dem Himmel angehören. Diese Schätze auf das Wohlgefallen Gottes zu beschränken (Tholuck), ist nicht angezeigt; es sind vielmehr die Schätze gemeint, die (Meyer) 5, 12 als der *μισθὸς πολύς* und 6, 4. 6. 18 als die *ἀπόδοσις* des Vaters genannt sind, nämlich die *ζωὴ αἰώνιος* und die *δόξα*, welche durch die *δικαιοσύνη* erworben werden[1]). Da nun im Himmel überhaupt nicht das Gesetz der Vergänglichkeit herrscht (*ὅπου οὔτε τῆς κτλ.*), weder so, dass das, was dort ist, aufhört zu sein was es ist, noch indem es bleibt, was es ist, seinen Besitzer wechselt, so theilen auch die *θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ* diesen Charakter des Himmels; sie sind unvergänglich (*κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος* 1. Petri 1, 4) und unverlierbar durch List oder Gewalt dem, der sie besitzt. — „Wie thöricht war jener reiche Jüngling, der um des Schatzes im Himmel willen seine Steine und seine Erde, sein Kinderspiel und seine Seifenblasen nicht wollte vertauschen! Und wie thöricht ist mancher Weise noch jetzt!“ (Ph. M. Hahn a. a. O. S. 127). — Uebrigens macht Hahn allein unter allen Auslegern darauf aufmerksam: „man kann also Schätze sammeln im Himmel, d. i. Einer kann reicher als der Andere werden .... So war Jesus der reichste Mensch auf Erden“, worüber aber das zu 5, 12 Bemerkte zu vergleichen ist.

---

quod opibus magna cura congestis suam foelicitatem vermibus et aerugini prostituunt, furibusque exponunt in praedam“.

[1]) Lange z. d. St.: „Der Himmel ist die Stätte der Offenbarung (?), Erscheinung des ewig Bleibenden. Demgemäss wird aber auch die Art der Schätze sein: himmlische Güter. Und so auch das Sammeln ein himmlisches ... Uebung der himmlischen Milde, der himmlischen Vereinigung mit Gott, der himmlischen Entsagung, Selbstbeherrschung in der Hingebung an den Vater im Himmel, an Gott“. — Ph. M. Hahn a. a. O. S. 126: „Verstand aus Gottes Wort sammeln, himmlische Eindrücke sammeln, sich oft erwecken, und vom Himmlischen durch Gebet, Lesen, Nachdenken, Gespräche und Gesang sich durchdringen lassen, bis der himmlische Magnet recht wirksam auf uns wird; Werke der Gerechtigkeit thun unermüdet, ohne sich zu schonen, wie die Sammler irdischer Schätze; nachdenken, speculiren, wie die Kaufleute, wie man immer mehr gewinnen und fürs Reich Gottes wirken könne; das Irdische um das Himmlische öfters hingeben, das heisst: Schätze sammeln im Himmel. Jedes neue Werk und Bemühung erwirbt einen neuen Schatz“.

Der letzte Vers (21) giebt die Begründung von V. 19 und V. 20 an: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου* (über die Bedeutung von *καρδία* vgl. oben zu 5, 8). Als solche Begründung kann der Satz nur unter der von den Hörern zugestandenen Voraussetzung verstanden werden, dass die *καρδία* des Christen, wie sein *πολίτευμα* (Phil. 3, 20) und seine *ζωή* (Col. 3, 3), im Himmel sein müsse (Meyer). Die Frage nach dem Grunde der Wahrheit jenes allgemeinen Satzes kann nicht mit Tholuck dahin beantwortet werden, dass dem Gegenstand des Strebens sich der Geist assimilire (ähnlich Lange: „das Herz metamorphosirt sich nach seinem Schatz"), ein Wort, dem Tholuck selbst zu V. 20 dadurch widersprochen hat, dass nicht der Gegenstand des Strebens, sondern der Zweck desselben es sei, welcher entscheide. Der Grund der Wahrheit liegt vielmehr darin, dass ein Gegenstand zu unserem Schatze erst dadurch gemacht wird, dass unser Herz sich darein verliert; somit ist keine Selbsttäuschung mehr darüber möglich, wo das Herz sei, wenn nur klar erkannt ist, wo unser Schatz sei, ob *ἐπὶ τῆς γῆς* oder *ἐν οὐρανῷ*; so kann aus dem Orte, wo unser Schatz ist, darauf der Rückschluss gemacht werden (dies die Bedeutung des Fut. *ἔσται*), wo unser Herz sei; denn Beides ist stets beisammen[1]). Die relative Wahrheit der Meinung Tholucks und Langes spricht trefflich Ph. M. Hahn mit den Worten (a. a. O. S. 127) aus: „Entweder auf der Erde oder im Himmel wird dein Innerstes, deine Gedanken, deine Liebe, dein Sinnen und Nachdenken sein; du wirst hinwiederum angezogen werden von dem, was du anziehest und begehrest: es wird ein gegenseitiger Magnetismus sein. Genug Beweggrund! Willst du nicht angezogen und beunruhigt werden, so ziehe nicht an! Willst du angezogen und immer mehr geneigt werden, so ziehe an! Liebe und begehre, was du willst; in was du dich mit deinem ganzen Sinn und Suchen hineingibst, das wird dich ziehen, wie der Magnet das Eisen u. s. w.".

[Eine Parallele zu V. 20—22 findet sich Lc. 12, 33. 34, in jener Rede Jesu an seine Jünger (V. 22 ff.), welche von Lc. der Antwort Jesu auf die Bitte eines Mannes aus dem Volke, Jesus möge Richter und Erbschlichter zwischen ihm und seinem Bruder sein (V. 13 ff.), angereiht wird. Die Abweisung der Bitte leitet Jesum zu der Parabel von dem reichen Narren, welcher war *θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν*, worauf

---

1) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 218: „Darumb will er so sagen: Sehet euch fur und prüft euer eigen Herz, und wisset gewisslich, dass euer Herz wird gar an dem Ort sein, da euer Schatz ist; wie man sonst auch pflegt zu sagen: Was dem Menschen liebet, das ist sein Gott".

die Rede an seine Jünger folgt, welchen Jesus zunächst das *μεριμνᾶν* um Speise und Kleidung V. 22—31 verbietet; den vergänglichen Gütern wird V. 32 das unvergängliche, die *βασιλεία*, als das Gut gegenübergestellt, welches euer Vater nach seinem Wohlgefallen euch, der kleinen Herde, geben wird; V. 33. 34 wendet sich die Rede zur Unterweisung über den positiven Gebrauch der Erdengüter, wie dadurch Güter im Himmel erworben werden: *ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει*; diese sollen sie als ihre Schätze ansehen; *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται.* — Dass die Rede bei Lc. in wohlgeordnetem Zusammenhange stehe und dieser Rede unser Wort wohl eingeordnet sei, wird fast zu bereitwillig auch von Tholuck zugestanden; uns scheint der Zusammenhang mit V. 22 nur lose angeknüpft, und denselben Eindruck macht V. 32 und V. 33 ff., so dass die Verbindung nicht ursprünglich zu sein scheint, sondern als ein Werk des Evangelisten anzusehen sein dürfte. Demnach giebt die Abgerissenheit der Mt.-Stelle dem Verdachte Raum, dass sie verallgemeinert aus der lukanischen Quelle herüber genommen sei (so auch Holtzmann: Die synopt. Ev. S. 177), wenn es auch an sich weder unmöglich noch auch nur unwahrscheinlich ist, dass das im Redezusammenhang bei Lc. gesprochene Wort von Jesu an anderem Orte verallgemeinert wiederholt und demnach aus einer anderen Quelle von Mt. in den Zusammenhang der Bergpredigt aufgenommen sei. Etwas annähernd Sicheres lässt sich nicht angeben.]

2. Mt. 6, 22. 23.

Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· (23.) *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.*

Irreleitend ist die luth. Uebersetzung: Das Auge ist des Leibes Licht. Nicht *τὸ φῶς*, sondern *ὁ λύχνος*, die Leuchte des Leibes (Prädikat) ist das Auge (Subjekt). Licht hat das Auge nicht in sich selbst; es ist Träger des Lichtes, welches

---

V. 22. *ὁ ὀφθαλμός* nach אEGKLMSUVΓΔΠ mehreren Codd. der Vulg., sah., kopt., 2 syr., goth., arm. Vs., Clem. Eus. u. s. w. gegen *ὁ ὀφθαλμός σου* nach B It., mehreren Codd. der Vulg., äth. Vs. Orig. Hil. u. a. *ἐάν* mit א Vulg. 1 syr. Vs. Hil. Ambr. gegen T. R., welcher mit BEGKLMSUV u. s. w. Chr. Aug. mehreren Codd. der It. *οὖν* hinzufügt. — — *ᾖ . . . ἁπλοῦς*, so אB, mehrere Codd. der Vulg., wogegen T. R. mit EGKLMSU u. s. w. Chr. Aug. *ἁπλοῦς ᾖ* liest.

es von der Sonne empfängt; empfängt es dieses Licht, so ist es ein sicherer Führer des Leibes zu allen seinen Geschäften, wie die Leuchte dem Wanderer. — In zwei hypothetischen Sätzen, beide mit ἐάν *sequ. conj. praes.* (was die Bedingung mit objectiver Möglichkeit ausdrückt, wo die Erfahrung entscheiden wird, ob es wirklich ist vgl. Winer: Gramm. S. 260 ff.) wird die Beschaffenheit des Auges beschrieben und ihre Folge, ob es als Leuchte dienlich sei oder nicht. Der erste Fall lautet: ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς. Die Bedeutung von ἁπλοῦς (im Neuen Testamente nur hier und in der Parallele Lc. 11, 34) ist ursprünglich = *simplex*, dann *integer*, d. h. in einfachem, normalem Zustande, wie das Hebr. תָּם, יָשָׁר, welches die LXX öfter durch ἁπλοῦς übersetzen (Tholuck). An den Gegensatz von Doppelsichtigket (Olsh., Lange) ist hier wol nicht zu denken, da die Folge der Doppelsichtigkeit doch nicht σκοτεινόν ist; die Unterscheidung von schwarzer Nacht (Unwissenheit), grauer Nacht (Vorurtheil) und weisser Nacht (kräftige Lüge), welche letztere durch „Doppelsichtigkeit" entstehen soll, ist wol nur eine geistreiche Spielerei von Lange. Wenn dein Auge gesund ist, d. h. wenn es vermöge seiner Beschaffenheit der λύχνος τοῦ σώματος sein kann, so wird ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται. Das Wort φωτεινός in aktivem Sinne = *lucidus*, leuchtend, Mt. 17, 5; in passivem Sinne: *luce collustratus*, erleuchtet, hier und in der Parallele des Lc. Von dem gesunden Auge aufgenommen, kommt das Licht dem ganzen Leib zu gute, so dass er im Lichte wandelt. — Den Gegensatz giebt der zweite hypothetische Satz an: ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. Das Wort πονηρός steht im Gegensatz zu ἁπλοῦς, also in der modifizirten Bedeutung: ungesund, jedoch auch hier, wie aus dem Zusammenhange erhellt, mit dem dem πονηρός eigenthümlichen Nebenbegriff von schlimm, schädlich (vgl. oben zu 5, 37). Die Ungesundheit des Auges besteht darin, dass es untauglich ist, das Licht der Sonne in sich aufzunehmen, und die Wirkung dieser Ungesundheit wird sein, dass dein Leib σκοτεινόν (dies Wort im Neuen Testamente nur hier und in der Parallele des Lc.) ἔσται, *i. e. tenebris obductum.*

Es folgt die Anwendung des V. 22 u. 23a Gesagten durch den Schluss *a minori ad maius* auf das innere, das geistige Leben des Menschen V. 23b: εἰ οὖν (vgl. zu οὖν oben zu 5, 23) τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον. In dieser Anwendung ist nicht mehr vom λύχνος, dem ὀφθαλμός, die Rede, sondern vom φῶς, das den λύχνος erleuchtet, näher: vom φῶς τὸ ἐν σοί. Abzuweisen ist die Bemerkung Tholucks: „Das Licht als Bezeichnung des Mediums der sinnlichen Wahrnehmung ist

Bezeichnung des sinnlichen Auges, so τὸ φάεα bei Homer, *lumina* im Lat., und dann übergetragen auf das geistige Gebiet des geistigen Wahrnehmens. Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ist demnach so viel als ὁ ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί". Wäre Beides dasselbe, so ist nicht einzusehen, warum statt τὸ φῶς nicht ὁ ὀφθαλμός steht, zumal da im Vorhergehenden von φῶς ja gar nicht geredet wird; das homer. φάεα und das lat. *lumina* für Augen macht es doch durchaus nicht wahrscheinlich, dass *uno tenore* ὁ ὀφθαλμός durch τὸ φῶς ersetzt werden kann. Der Wechsel des Subjects ist vielmehr zu erklären und zwar aus der verschiedenen Beschaffenheit des äusseren leiblichen Lebens (V. 22. 23a) und des inneren geistigen Lebens (V. 23b). Im äusseren leiblichen Leben verhält es sich in der That so, dass, ob der ganze Leib erleuchtet oder finster sei, lediglich abhängt von der Beschaffenheit unseres Auges, der Leuchte des Leibes; desshalb verhält es sich so, weil das, was der Leuchte das Licht mittheilt, die Sonne, als vorhanden selbstverständlich vorauszusetzen ist. Anders verhält es sich im Gebiete des inneren geistigen Lebens (τὸ φῶς τὸ ἐν σοί); da ist das Vorhandensein des inneren Lichtes, wodurch unser geistiges Wahrnehmungsorgan, unser geistiges Auge erhellt wird, keineswegs als selbstverständlich vorauszusetzen; daher hängt es auch nicht lediglich von der Beschaffenheit dieses geistigen Auges ab, ob wir in Finsterniss oder im Lichte sind, dies hängt vielmehr vor Allem davon ab, ob das Licht in uns vorhanden ist; und dies um so mehr, als sowol das Vorhandensein des Lichtes und die Gesundheit des geistigen Auges, als das Fehlen des Lichtes und die Krankheit des geistigen Auges sich gegenseitig bedingen. Es ist also im Gebiet des inneren geistigen Lebens τὸ φῶς von ὁ ὀφθαλμός zu unterscheiden, und es entsteht die Frage, was unter ὁ ὀφθ. ὁ ἐν σοί, was unter τὸ φῶς τὸ ἐν σοί zu verstehen sei. Schon in Arist. top. 1, 14 (bei Tholuck, Stier) findet sich der Ausspruch: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ und Philo: opif. Mund. § 17 (bei Bleek, Stier) schreibt: ὅπερ γὰρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι· βλέπει γὰρ ἑκάτερος, ὁ μὲν τὰ ὄντα νοητά, ὁ δὲ αὖ τὰ αἰσθητά κτλ. Ebendasselbe ist auch der νοῦς im Sprachgebrauch des Neuen Testaments, der geistige ὀφθαλμός ἐν σοί; Beck: „Umriss der bibl. Seelenlehre" 2. Aufl. S. 50. 51 beschreibt den νοῦς als die seelisch geartete und wirksame geistige Grund- und Gesamtkraft, wie sie mit der Aussenwelt verkehrt, oder als den geistigen Seelensinn; sein Wesen ist Wahrheits- und Rechts-Sinn mit lebendiger Trieb- und Entwickelungskraft; das Erzeugniss seiner naturgemässen Thätigkeit ist das Wissen und Wollen des Geistigen, der Wahrheit und des Rechtes, der νοῦς selbst in seiner Wirksamkeit

ist die geistige Erkenntnisskraft in sittlicher Bestimmtheit, Vernunft. Darnach ist die Bemerkung Calvins ad h. l. zu corrigiren: *lumen vocat rationem* (vielmehr: *oculus est ratio*), *quantulacunque in hominibus reliqua manet post lapsum Adae.* Ist nun ὁ ὀφθαμὸς ἐν σοί der νοῦς, so fragt sich, was unter τὸ φῶς ἐν σοί zu verstehen sei. Wenn Beck a. a. O. S. 53 unter Hinweis auf 1. Cor. 2, 14. 16; Eph. 1, 18; 1. Joh. 5, 20; Hebr. 8, 10; 10, 16 vgl. Röm. 8, 2 schreibt: „Der ganze geistige Empfang, wie er von der Gnade in Christus ausgeht, die Erkenntniss und das Leben der Wahrheit ist bedingt durch die von Christi Geist vermittelte Bildung, Erleuchtung und Begabung des geistigen Seelen-Sinnes“, so ist das specifisch neutestamentlich geredet, und nicht ohne Weiteres ist im Munde Jesu τὸ φῶς τὸ ἐν σοί als Christi Geist (dessen Empfang übrigens auch im Neuen Testamente lediglich durchs Wort vermittelt ist) zu deuten. Zu wenig in der Sprache der geschichtlichen Offenbarung redend ist die sonst treffende, wenn auch zu allgemeine Erklärung von R. Rothe: Predigten-Nachlese ed. Walter Hübbe S. 42: „Das innere Auge ist unser Ich, unsre Persönlichkeit; das Licht selbst, die Sonne für das geistige Auge, ist Gott, der in unser Selbstbewusstsein hereinleuchtet und in unserm Gemüthe uns ein Trieb der Selbstbestimmung wird“. Das Richtige hat Lange: „das Licht des inneren Auges ist der alttestamentliche Offenbarungsgehalt in der subjectiven Erkenntniss der Pharisäer und Schriftgelehrten, welcher sich ihnen durch chiliastische Weltsucht in Irrthum verkehrt hat“, und Menken a. a. O. S. 208: „Die Wahrheit, die von aussen in die Menschen kommt, die aus dem Worte Gottes erlangte Erkenntniss und das dadurch erlangte geistliche Gefühl (Takt) wird in ihm ein Licht des Lebens; so lange dies Licht ihm leuchtet, und so lange er sich davon leuchten und leiten lässt, irrt und fällt er nicht; es kann aber in ihm verfinstert werden, und dann wird die Finsterniss seines ganzen Wesens und Zustandes so viel grösser, unheilbarer“.

Der elliptische Schlusssatz τὸ σκότος πόσον ist nicht mit Meyer zu ergänzen durch: „die Finsterniss, in welcher du dich befindest“ (ebenso de Wette, Neander u. A.), sondern in Beziehung zu stellen zu V. 22. 23a; hier war der Leib als σκοτεινόν beschrieben, wenn das Auge πονηρός ist, der Leib als erleuchtet, wenn das Auge ἁπλοῦς ist. Dem äusseren ὀφθαλμός entspricht der νοῦς, dem äusseren φῶς das innere, was entspricht dem Leibe, dieser an sich dunkelen Masse, die nur durch die Gesundheit des Auges erhellt werden kann? Calvin ad h. l. antwortet richtig: *Tenebras* (*vocat*) *autem crassos affectus et belluinos*, was Tholuck und Stier sich angeeignet haben: τὸ

σκότος sei das von Natur blinde Gebiet der Triebe, wozu Stier 2. Petri 2, 12; Judae 10. 19 vergleicht. Demnach tritt *τὸ σκότος* dem *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* gegenüber als abgekürzte Redeweise statt *τὸ σκότος τῶν σκοτεινῶν πόσον.*

Ein formeller Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden fehlt[1]); ein Gedankenzusammenhang ist in so fern da, als *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* die rechte Werthschätzung der himmlischen Schätze herbeiführen wird, damit nicht der Schatz im Irdischen gesucht und das Herz ins Irdische versenkt werde. Zweifelhaft muss es daher bleiben, ob beide Sentenzen in ursprünglichem Zusammenhange gestanden haben, oder ob dieser erst nachträglich hergestellt ist; das Letztere ist allerdings das Wahrscheinlichere.

[Eine Parallele bietet Lc. 11, 34—36. Dass die Worte besonders an die Jünger gerichtet seien, wird nicht gesagt; Jesus redet die Worte V. 29 ff. *ὄχλων ἐπαθροιζομένων*, aber allerdings, wie aus dem Tenor des Ganzen erhellt, an seine nähere Umgebung. Auf die Rede über das Zeichen des Jonas folgt V. 33 der Ausspruch, welcher als Parallele zu Mt. 5, 15 bereits berücksichtigt ist: *οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν κτλ.*; daran schliesst sich V. 34. 35 die specielle Parallele zu Mt. 6, 22. 23, jedoch mit der Abweichung, dass die Anwendung Mt. V. 23b in Lc. V. 35 in Form der Ermahnung steht: *σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* Die Construction *μὴ sequ. Praes. Indic.* steht in abhängigen Sätzen nach *ὅρα, βλέπε, φοβοῦμαι*, u. dgl. in der Bedeutung dass nicht, dass nicht etwa dann, wenn die Vermuthung oder Besorgniss zugleich ausgedrückt wird, dass etwas stattfinde (vgl. Winer: Gramm. S. 446). Sodann fügt Lc. V. 36 den Zusatz bei: *εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε.* Der Zusammenhang der Rede bei Lucas hat den Auslegern grosse Schwierigkeit gemacht; Meyer giebt ihn mit den Worten an (zu Lucas S. 398): „Hier ist mehr als Salomo, mehr als Jonas (V. 31. 32). Diese Erkenntniss aber (die überschwengliche Erkenntniss Christi Phil. 3, 8), einmal entzündet an meinem Worte, darf man nicht unterdrücken und unwirksam machen, sondern man muss sie, wie ein auf den Leuchter gestelltes Licht, ungehemmt auch auf Andere wirken lassen". Allein die Umgebung Jesu, die Leute aus dem Volke, war gar nicht im Besitze der „überschwenglichen Erkenntniss Christi", konnte sie

---

[1]) Calvin ad h. l.: *„Tenendum memoria est, quod prius monui, concisas hic referri sententias, non autem perpetuam esse concionem".*

daher auch nicht unterdrücken; von einem Wirkenlassen dieser Erkenntniss Christi durch das Volk ist aber im Entferntesten nicht die Rede. Wenn Meyer aber, auf V. 34 ff. überleitend, bemerkt: „wozu freilich nothwendig ist, das eigne innere Licht, d. i. die die göttliche Wahrheit aufnehmende Erkenntnisskraft, hell und unverfinstert sich zu bewahren“, so könnte sich das nur auf V. 35 beziehen; der dazwischen liegende V. 34 würde den Uebergang nur verwirren. Wenn Hilgenfeld aber (vgl. Meyer Anm.) den Zusammenhang durch Einschiebung des Gedankens herstellen will: „eines solchen Zeichens (wie das des Jonas) bedürfe es gar nicht, da ja Jesus sein Licht nicht verberge u. s. w.“ so steht dieser Gedanke in direktem Widerspruch mit V. 29, und die Argumentation: es bedürfe eines Zeichens nur dann, wenn Jesus sein Licht verberge, ist durchaus unevangelisch. Ansprechender ist die Auskunft Godets (Commentar über Lucas z. d. St.), die der von Hilgenfeld gerade entgegengesetzt ist: „Das Zeichen vom Himmel ist Christus; diese Leuchte hat Gott angezündet nicht um sie in einen dunkeln Winkel verweisen zu lassen; er wird sie auf einen Leuchter stellen, durch die Auferweckung“; allein dann beginnt die Schwierigkeit mit V. 34, welcher die Deutung erfordern würde: was Christus ist für die Welt (λύχνος), das ist das Auge für den Leib, ein offenbar ganz schiefer Vergleich, der auf die Selbstermahnung Christi hinauskommen würde, nicht πονηρός, sondern ἁπλοῦς zu sein. Das Richtige hat bereits A. Ritschl (Evang. Marcions S. 85 cf. Holtzmann: Die synopt. Evangg. S. 228) angegeben: „Eine Anknüpfung dieses Gedankens (V. 33—36) an die Rede von Jonas ist auf einfache und natürliche Weise nicht möglich“, — und dabei müssen wir, bis wir eines Besseren belehrt sind, stehen bleiben. Die Rede bei Lc. ist eine Zusammenstellung ähnlich lautender Sentenzen, deren Verbindung durch das identische Wort λύχνος hergestellt ist; der letzte Vers (36) ist überdies nur eine breitere und matte Wiederholung des bereits V. 34 Gesagten, ohne etwas Neues hiuzuzufügen (vgl. Bleek[1])). Sind demnach die betreffenden Verse eine für sich bestehende Sentenz, so scheint die Fassung derselben im Mt. durchaus ursprünglicher zu sein; sind sie im Zusammenhange vorgetragen, so ist der bei Mt. vorliegende, obgleich die äussere Verbindung fehlt, der losen Verbal-Verknüpfung bei Lc. weit vorzuziehen].

---

[1]) Das gerade Gegentheil behauptet Holtzmann, a. a. O. S. 177. 228: Mt. V. 22. 23 sei aus Lc. 11, 34—36 verkürzt und abgerundet herüber genommen und der Sentenz sei durch Mt. sowol der ursprüngliche Zusammenhang als auch ihre Vollständigkeit (Lc. V. 35. 36) genommen.

3. Mt. 6, 24.

Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν. ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Stände V. 24 unmittelbar hinter V. 21, so würde ein Gedankenzusammenhang ersichtlich sein, indem dasselbe, was dort unter *θησαυρίζειν* besprochen ist, hier verinnerlicht unter dem bildlichen Ausdrucke *δουλεύειν* wiederholt würde. In der gegenwärtigen Stellung fehlt der Zusammenhang; an dessen Stelle tritt übrigens die gleiche Satzconstruction, indem auf die allgemeine Wahrheit die Folgerung, auf diese die Anwendung folgt. Der allgemeine Satz: *οὐδεὶς — δουλεύειν* hat nur dann seine Richtigkeit, wenn die beiden Herren im Gegensatz zu einander stehen[1]), wie das auch in der Anwendung *θεὸς — μαμωνᾶς* der Fall ist, und wenn der Begriff *δουλεύειν* in aller Schärfe = *δοῦλον εἶναι* gefasst wird[2]), wie Niemand wahrhaft Gotte dienen kann, wenn er nicht sich zum *δοῦλος τοῦ θεοῦ* ergiebt (vgl. Röm. 6, 19 ff. 22). So auch Tholuck, Bleek. Dieser allgemeine Satz wird begründet durch: *ἢ γὰρ τὸν ἕνα κτλ.* d. i. wenn Einer auch zweien Herren zum *δοῦλος* sich ergeben zu haben meint, so ist das doch ein innerer Widerspruch (*ἀνὴρ δίψυχος* Jac. 1, 8), da er doch nur *δοῦλος* eines Herrn sein kann; denn zum *δοῦλον εἶναι* gehört das *ἀγαπᾶν*, das *ἀντέχεσθαι*, was nicht zweien Herren erwiesen werden kann. — Sowol der mit *τὸν ἕνα* und *ἑνός*, als der mit *τὸν ἕτερον* und *τοῦ ἑτέρου* bezeichnete Herr sind je dieselben Personen; der erste Fall: *ἢ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει* würde aber eine einfache Unrichtigkeit enthalten, wenn *μισεῖν* in der Schärfe des Begriffes des deutschen Hassens als con-

---

V. 24. *μαμωνᾷ* lesen sämtliche Uncial-Codd. und die meisten Minuskeln, 8 Codd. der It., 2 der Vulg., die kopt. und armen. Vs. — dagegen liest T. R. *μαμμωνᾷ* mit wenigen Minuskeln, 6 Codd. der It., der Vulg. (ausser 2 Codd.) der sah. und goth. Vs.

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 231: „Das heisset er aber zween Herren, die da wider nander sind, nicht, die da mit einander regieren. Denn das ist nicht wider nander, wenn ich dem Fürsten oder dem Kaiser, und Gotte auch diene“ u. s. w. . . . . „Solchs lehrt auch die Vernunft selbs, dass es sich nicht leidet, zweien ungleichen Herrn zugleich dienen; wiewohl es die Welt meisterlich kann, und heisst auf deutsch: Den Baum auf beiden Achseln tragen, und kalt und warm aus Einem Mund blasen“ u. s. w.

[2]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 234: „Darumb liegt es hie an dem Wortlin: dienen. Geld und Gut, Weib, Kind, Haus und Hof haben, ist nicht Sunde; allein dass du es nicht lassest deinen Herrn sein, sondern lassests dir dienen, und sei du sein Herr“ u. s. w.

traditorischen Gegensatzes von Lieben genommen werden müsste; und vorzugsweise hier wird offenbar, wie oben zu 5, 43 nachgewiesen ist, dass *μισεῖν* in der biblischen Gräcität neben der engen auch die erweiterte Bedeutung: von der positiven Liebespflicht ausschliessen, habe (vgl. auch Tholuck z. u. St. gegen Meyer). — Im zweiten Gliede der Alternative wird die Folge des Verhaltens im ersten Gliede dargelegt; *ἀντέχειν*, *ἀντέχεσθαι* = *firmiter adhaerere alicui*, ist die Folge des *ἀγαπᾶν*, *καταφρονεῖν* die Folge des *μισεῖν*[1]). Das Fehlen des Artikels im zweiten Gliede vor *ἑνός* hängt wol damit zusammen, dass einerseits, was durch *ἢ* — *ἢ* gefordert wird, *τὸν ἕνα* und *ἑνός*, und *τὸν ἕτερον* und *τοῦ ἑτέρου* dieselben Personen sind, und andererseits doch die Verben des zweiten Gliedes die des ersten voraussetzen, das Verbum bei *ἑνός* das Verbum bei *τὸν ἕτερον*, das Verbum bei *τοῦ ἑτέρου* das Verbum bei *τὸν ἕνα*, was die genauere Bezeichnung durch den Artikel bei *ἑνός* immerhin nicht nothwendig erscheinen liess. Der Begriff von *καταφρονεῖν* als Folge des *μισεῖν* muss Theil nehmen an der Erweiterung des Begriffes von *μισεῖν*, wenn dieselbe Unrichtigkeit, wie sie anderen Falles im ersten Gliede drohte, auch in dem zweiten Gliede vermieden werden soll; es ist als *parvi aestimo* zu nehmen, eine Bedeutung, wie sie z. B. 1. Tim. 6, 2: *οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας μὴ καταφρονείτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν* unzweifelhaft vorliegt. Die Erklärung, welche Bleek giebt, um wie Meyer die Schärfe des Begriffes *μισεῖν* zu retten: „er wird entweder den Einen hassen und den Andern lieben, oder [doch] dem Einen [mehr] anhangen und den Andern nicht achten [d. h. den Dienst des Andern vernachlässigen]", wird durch unzulässige Abschwächung des *ἀντέχειν* und des *καταφρονεῖν* erkauft; überdies würde dieselbe die Wortfolge fordern: *ἢ γὰρ μισήσει τὸν ἕνα καὶ ἀγαπήσει τὸν ἕτερον, ἢ ἀνθέξεται ἑνὸς καὶ καταφρονήσει τοῦ ἑτέρου.*

Die Anwendung ist kurz und schlagend: *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* Die Annahme mancher Aelteren, Mammon sei Name eines Götzen des Reichthums gewesen, ist unerweislich. Das Wort מָמוֹנָא, welches ausser im Punischen (nach Aug.) im Samaritanischen und Aramäischen in der Bedeutung: Reichthum, Schätze vorkommt, ist wahrscheinlich von אָמַן abzuleiten = das, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt, wie denn auch Jes. 33, 6; Ps. 37, 3 אֱמוּנָא von den LXX durch *θησαυροί, πλοῦτος* wiedergegeben wird (Tholuck, Bleek).

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 237: „Da spricht er nicht schlechts: Er wird einen lieben; sondern zeigt die That und Werk der Liebe mit dem Wort: anhangen".

Somit ist die Personification des Reichthums durch die Wortbedeutung selbst nahe gelegt, und um es als eigentlichen Gegengott oder Abgott zu bezeichnen, wird das Wort *μαμωνᾶς* hier auch unverändert beibehalten[1]). Uebrigens ist *δουλεύειν τῷ μαμωνᾷ* (resp. *τῷ θεῷ*) ein viel weiterer Begriff als *θησαυρίζειν θησαυρούς* V. 19 ff.; dem Mammon dienen heisst sich dem Mammon unterwerfen, sich von dem Mammon bestimmen lassen in seinem Denken (Urtheilen), Empfinden, Wollen (Streben). Wer dem Mammon dient, beurtheilt den Werth der Personen und Sachen nach dem Geldwerthe, den sie repräsentiren; er empfindet Geldverlust als höchsten Verlust, Geldgewinn als höchsten Gewinn und stellt diesen allen anderen Zielen als das höchste voran.

[Lc. 16, 13 giebt eine Mt. 6, 24 genau entsprechende Parallele, mit dem einzigen Unterschiede, dass Lc. zu *οὐδείς* das Substantiv *οἰκέτης* (Haussclave) hinzufügt. Die Tendenz der voraufgehenden Parabel vom ungerechten Haushalter ist V. 9 angegeben: Die Jünger sollen von dem ungerechten Haushalter Klugheit lernen, um die irdischen Güter so zu verwerthen, dass himmlische Güter der Ertrag sind. Ein Zusammenhang mit den folgenden Versen V. 10 ff. würde dann hergestellt sein, wenn der Sinn der Verse dieser wäre: in der Parabel ist zwar die Klugheit der Untreue euch als Vorbild aufgestellt, aber die Untreue selbst soll euch kein Vorbild sein; allein dann hätte ein Uebergang wie *προςέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ἀδικίας· ὁ γὰρ πιστός κτλ.* nicht fehlen können. Ohne diesen Uebergang heben jedoch die Verse 10 ff. die Tendenz der Parabel, ein Vorbild der Klugheit in ertragreicher Verwerthung des Irdischen zu geben, auf und ersetzen sie durch eine Warnung vor Nachahmung, indem sie den der Parabel völlig fremden Gedanken hineinbringen: die Treue im Gebrauch der irdischen Güter macht tüchtig zur Treue im Gebrauch der himmlischen Güter; die Untreue in der Verwaltung der irdischen Güter macht untüchtig zum Empfange der himmlischen Güter. Dagegen schliesst sich V. 13 an V. 10—12 ohne Schwierigkeit an; der Meinung soll

---

[1]) Menken a. a. O. S. 209: „Der Herr will Einheit in den Menschen bringen, Einheit der Absicht, des Suchens und des Strebens in den von Natur so vielfaltigen, getheilten, hin- und herschweifenden und eben um desswillen so unwahren und sich selbst betrügenden Menschen. Er soll nur eins wollen und suchen, soll nur ein Ziel, einen Schatz, einen Herrn, eine Liebe, einen Gott und einen Himmel haben. Diese Einheit und Harmonie ist Wahrheit, ist Vollkommenheit und Seligkeit“ (doch wol nur, wenn Gott der Eine ist, nicht der Mammon). „Das Getheiltsein zwischen einem Ziele dort oben und einem hier unten, zwischen Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Gott und den Götzen ist Unwahrheit und Elend“.

entgegengetreten werden, als ob Untreue im Irdischen, Geiz und Habsucht (Mammonsdienst) mit Treue im Himmlischen (Gottesdienst) vereinbar sei. Somit ist allerdings ein Zusammenhang der V. 10—13 vorhanden, wenn auch der allgemeine Satz V. 13 durch diesen Zusammenhang eine individuelle Beziehung und Färbung empfängt; undenkbar ist es nicht, dass die Tendenz V. 13 wegen ihrer allgemeinen Gültigkeit leicht aus dem Zusammenhange gelöst werden und vereinzelt in eine andere Quelle übergehen konnte, aus der Mt. schöpfte, so auch Holtzmann a. a. O. S. 177. Ansprechender dagegen ist die Vorstellung, dass Lc. V. 13 und Mt. V. 24 ursprünglich eine einzeln stehende Sentenz gewesen sei, welche dann von Lc. und Mt. aus derselben Quelle entnommen, aber in verschiedener Redegruppirung verwerthet worden ist.]

4. Mt. 6, 25—34.

Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; (26.) *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* (27.) *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προςθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;* (28.) *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν.* (29.) *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.* (30.) *εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (31.) *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα;* (32.) *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάν-*

V. 25. T. R. liest *καὶ τί πίητε* nach *φάγητε* mit EGKLMSUVΓΔΠ, 2 syr. u. goth. Vs.; — dagegen B u. 10 andere Codd. mit 6 Codd. der It., der kopt. und arm. Vs. liest *ἢ τί πίητε*; — ℵ und mehrere Min., 5 Codd. der It., die Vulg., engl., franz., syr., äth., pers., arab. Vs., Clem., Ath., Bas., Chrys., Hil. u. s. w. lassen die Worte aus.

V. 27: *προςθεῖναι* so ℵBMVΔΠ u. s. w. gegen *προςθῆναι* nach EGKLUΓ u. s. w.

V. 28. *αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν* lesen ℵB mehrere Min., Ath., Chrys. gegen T. R. *αὐξάνει* u. s. w. mit EGKLMSUVΓΔΠ u. s. w. Bas.

V. 32. *ἐπιζητοῦσιν* so ℵB mehrere Min., Max. gegen T. R. mit EGKLMSUVΔΠ, Chrys.: *ἐπιζητεῖ*. Statt des zweiten *γάρ* lesen ℵ^{c}, 3 Cod. der It., kopt. und 1 syr. Vs., Cyp. u. a. *δέ*. — Die Worte *ὁ οὐράνιος* fehlen bei ℵ, den meisten Codd. der It., in der Vulg., 1 syr., der kopt. Vs., Clem. u. Cypr.

των. (33.) ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προςτεθήσεται ὑμῖν. (34.) μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον. ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

Durch *διὰ τοῦτο* wird dieser Abschnitt an den vorhergehenden angeknüpft; weil ihr nicht Gotte und dem Mammon dienen könnt, desshalb *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ — τῷ σώματι*. So bereitwillig die Verwandtschaft des Gedankeninhaltes beider Abschnitte anzuerkennen ist, indem das *μεριμνᾶν* als eine besondere Erscheinungsform des *δουλεύειν τῷ μαμωνᾷ* angesehen werden kann und die Sorge um den irdischen Bedarf, wenn auch nicht die „verderbliche Quelle des Geizes" (Lange), wol aber der gewöhnlichste Entschuldigungsgrund für das Trachten nach irdischem Besitze ist (Tholuck), so ist doch nicht zu bestreiten, dass der Gesichtspunkt des *δουλεύειν τῷ θεῷ* in unserem Abschnitte völlig zurücktritt, ja durch die Vergleichungen mit den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes geradezu ausgeschlossen wird. Der Abschnitt empfängt durch diese Vergleichungen einen von dem vorhergehenden wesentlich verschiedenen Charakter und kann kaum als eine logische Folgerung (*διὰ τοῦτο*) aus dem *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ* angesehen werden; die Verbindung hiermit scheint somit nicht ursprünglich, sondern von dem Redactor des Evangeliums hergestellt zu sein.

Die Behauptung Tholucks, dass das unseren Abschnitt beherrschende *μεριμνᾶν*, welches mit *μέρμηρα, μερμηρίζω, μερίζομαι* = ein getheiltes Gemüth haben zusammenhangend, stets ein unruhiges, ängstliches Sorgen bezeichne, wird durch den Sprachgebrauch (man vgl. nur 1. Cor. 7, 32—34) ausgeschlossen. Eine doppelte Bedeutung vielmehr, *sensu bono* und *sensu malo*, wie im Deutschen: für Etwas sorgen, und um Etwas sorgen, oder (trans.) Etwas besorgen und (intrans.) besorgen (Besorgniss haben), dass Etwas geschehe oder nicht geschehe, ist in *μεριμνᾶν* jedenfalls zu constatiren. Allein, verschieden vom Deutschen, ist die Bedeutung nicht abhängig von der Construction; denn im Neuen Testament steht zwar *μεριμνᾶν* in der Construction mit *τί sequ. Aor. conj.* stets *sensu malo* (vgl. unten) — so V. 25. 31; 10, 19; Lc. 12, 11.

V. 33. *πρῶτον* lassen 1 arab. und 1 pers. Vs., Just., Chrys. aus. — B, dem Lachm. folgt, hat *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*. — T. R. mit EGKLMSUVΔΠ It., Vulg., Clem., Mc. u. s. w. lesen nach dem ersten Gliede *τοῦ θεοῦ*, wogegen ℵB u. s. w. Eus. Ps.-Ath. keinen Beisatz haben.

V. 34: *ἑαυτῆς* so ℵBGLSV, It. Vulg. — gegen *τὰ ἑαυτῆς* des T. R. mit EKMUΠ.

22 —, mit *περί cum gen.* dagegen und mit einfachem Acc.-Object theils *sensu malo* — so V. 28; Lc. 12, 26; Phil. 4, 6 —, theils *sensu bono* — so Phil. 2, 20; 1. Cor. 7, 32. 33. 34 —, mit *περί cum Acc. sensu bono* — so Lc. 10, 41, wo nicht das *μεριμνᾶν περί τι* überhaupt getadelt werden soll, sondern das *μεριμνᾶν καὶ θορυβάζεσθαι περὶ πολλά* —, mit *ὑπέρ cum gen. sensu bono* — so 1. Cor. 12, 25 —, absolut *sensu malo* — so V. 27; Lc. 12, 25 (über *μεριμνήσει ἑαυτῆς* V. 34 vgl. unten). Aber auch von dem mit *μεριμνᾶν* verbundenen Object ist die Bedeutung nicht abhängig, wie Meyer will, welcher in unserer Stelle den Sinn findet, dass den Jüngern nur das *μεριμνᾶν* um Essen und Trinken u. s. w. verboten sei, um desswillen, weil sie im Dienste Gottes stehen. Darnach würde der Dienst Gottes das *μεριμνᾶν* um das göttliche Leben der Seele als um etwas nicht so Niedriges, sondern Höheres, nicht ausschliessen; allein das wird durch die Argumentation *a minori ad majus*, welche Jesus anwendet, unmöglich gemacht; gilt diese Argumentation für das Verhältniss der Vögel zu den Jüngern, so gilt sie auch für das Verhältniss des leiblichen Wohles zu dem geistlichen; sorgt Gott für das Geringere, so wird er um so mehr für das Höhere sorgen und auch durch das *μεριμνᾶν* auch um das Höchste kann man sich versündigen. Nicht von der Construction, nicht von dem Object, sondern lediglich von dem Zusammenhange wird die Bedeutung des *μεριμνᾶν* bestimmt, wie denn Paulus Phil. 4, 6 gebietet: *μηδὲν μεριμνᾶτε* und doch ohne Selbstanklage sich die *μέριμναι πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν* 2. Cor. 11, 28 vgl. Phil. 2, 20 zuschreibt, ohne mit 1. Petri 5, 7 in Conflict zu gerathen. Darin hat Meyer Recht, dass nicht nur das *πολλὰ μεριμνᾶν*, nicht nur die *ἀλγειναὶ μέριμναι* und die *μεριμνήματα βάρη* hier verboten werden, sondern das *μεριμνᾶν* überhaupt, aber dieses nicht wegen des Objectes, sondern wegen des ungöttlichen Charakters des *μεριμνᾶν sensu malo.* Ist das *μεριμνᾶν sensu bono*, das Bedenken und Beschaffen des Nothwendigen zur rechten Zeit mit den uns von Gott gegebenen Mitteln, sehr wohl vereinbar mit der *πίστις*, so schliesst das *μεριμνᾶν sensu malo*, das Bedenken und Beschaffenwollen des angeblich Nothwendigen, obgleich die Mittel fehlen, die *πίστις* aus oder doch die *ὀλιγοπιστία* ein (V. 30); es ist das nutzlose und in die Prärogative Gottes vergeblich eingreifende Umschliessen (Einsargen) eines Gegenstandes durch unsere Gedanken, Empfindungen und Triebe, und das bleibt sündlich, ob der Gegenstand nun unseres Leibes Nahrung und Kleidung oder unser und der Unsrigen Seelenheil ist. Eben dieses ist auch der Grund, wesshalb *μεριμνᾶν sequ. τί cum Aor. conj.* stets *sensu malo* gebraucht wird; denn bei *τί* in dieser Verbin-

dung „knüpft sich der Begriff des Forschens an, forschend, was sie essen sollten, haben sie nicht (zu essen)“ vgl. Winer: Gramm. S. 152.

In V. 25 wird das μεριμνᾶν in Betreff zweier Dinge untersagt; zuerst in Betreff der ψυχή (*Dat. commodi*), dann in Betreff des σῶμα; in Betreff der ψυχή ist das Object φαγεῖν, in Betreff des σῶμα ist das Object ἐνδύεσθαι. Die ψυχή ist der Träger des leiblichen Lebens; sie vereinigt das ganze leiblich organisirte Leben in sich und ist in so fern wie aktiv, so auch passiv, mit dem Leibe und der Sinnenwelt verbunden; wie das Leibesleben mit ihrem Dasein steht oder fällt, so ist sie selbst wieder in ihrer Wirksamkeit und Zuständlichkeit abhängig vom Leiblichen (vgl. Beck: Umriss der biblischen Seelenlehre S. 4); wie daher das leibliche Leben in dem φαγεῖν eine *condicio sine qua non* hat, so auch die ψυχή (vgl. Lc. 21, 34: μέριμναι βιωτικαί). Das Verbot des μεριμνᾶν wird begründet durch den Fragesatz: οὐχὶ ἡ ψυχή κτλ. Die Form der Frage ist die Argumentation *a majori ad minus*, welche auf das Concessum sich gründet, dass Gott die Seele gegeben und den Leib geschaffen habe; der Sinn der Frage ist dieser: hat Gott das Grössere (die Seele, den Leib) gegeben, um wie viel mehr wird er geben das Kleinere (die Speise, die Kleidung), oder: hat Gott geschaffen (Seele, Leib), so wird er auch erhalten (durch Speise, Kleidung). So schon Chrys. bei Meyer[1]).

In den Versen 26 und 27 wird der erste Punkt, das μεριμνᾶν τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε behandelt und das Verkehrte dieses μεριμνᾶν dargestellt. Auf τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ wird hingewiesen; dies ist der volle alttestamentliche Ausdruck עוֹף הַשָּׁמַיִם (LXX: τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ z. B. Gen. 1, 26. 28. 30; 2, 19; 6, 7; 7, 3. 23 u. s. w.; Jerem. 7, 33; 9, 9; 15, 3; 16, 4; 19, 7 u. s. w.), welchen das Neue Testament neben dem einfachen πετεινά gebraucht (z. B. Mt. 8, 20; 13, 32; Mc. 4, 32; Lc. 8, 5; 9, 58; 13, 19; Act. 10, 12; 11, 6). Der Genitiv οὐρανοῦ ist nicht Gen. des Ortes, weder = die nach dem Himmel zu fliegen (so Fritzsche, etwa wie μετοικεσία Βαβυλῶνος Mt. 1, 11. 12 = Abführung nach Babylon), noch = die am Himmel fliegen (Meyer, Lange), sondern Genitiv der Angehörigkeit = die dem Himmel (im weiteren Sinne des Wortes) angehören, etwa im Gegensatz zu den Thieren, die dem Wasser, der Erde u. s. w. angehören (so auch Tholuck). Dass die Vögel Nichts thun zur Beschaffung ihrer

---

[1]) Calvin ad h. l.: „*Et certe non levem facimus Deo iniuriam, quoties diffidimus ne victus aut vestitus nobis suppetat, quasi nos fortuito in terram proiiceret*“.

Nahrung, wird an den drei Hauptarbeiten des Landmannes: σπείρειν, θερίζειν, συνάγειν εἰς ἀποθ., säen, mähen, in die Scheunen sammeln, diesen drei Hauptwerken zur Beschaffung der Nahrung, exemplificirt. So einfach das Gleichniss ist, fordert es doch sorgfältige Beachtung; ein klarer, treffender Sinn ist nämlich damit nur zu verbinden, wenn man es entweder so versteht: wie die Vögel nicht säen u. s. w. und doch ernährt werden, um wie viel mehr braucht ihr Nichts für eueren Lebensunterhalt zu thun und werdet doch ernährt von euerem Vater; oder unter Annahme einer doppelten Argumentation *a minori ad majus*: 1) wenn schon die Vögel von Gott ernährt werden, um wie viel mehr ihr von euerem Vater; 2) wenn schon die Vögel ohne Säen u. s. w. ernährt werden, um wie viel mehr ihr, die ihr säet u. s. w. Diese doppelte Argumentation scheint Tholuck zu wollen, ohne jedoch Klarheit in die Sachlage zu bringen; denn die Behauptung, dass der genau gefasste Gedanke der sei, dass selbst ohne das menschliche Arbeiten Gott Leib und Leben erhalten könne, und dass damit also die Arbeit (welche übrigens nicht, wie Tholuck sagt, erst 1. Mose 3, 17, sondern bereits in dem Schöpfungsworte Gottes 1. Mose 1, 28, dann für Eden 1. Mose 2, 15 den Menschen auferlegt ist) als das für den Menschen geordnete Mittel vorausgesetzt sei, ist in dieser Form nicht richtig; der genau gefasste Gedanke sagt vielmehr, dass die Arbeit nicht nothwendig sei. Richtig ist der Gedanke Tholucks nur in der Form unserer doppelgliederigen Argumentation *a minori ad majus*; allein abgesehen davon, dass in dem Texte hier die Hauptsache, die Arbeit der Jünger, fehlt, demnach zu solcher doppelten Argumentation keine Berechtigung liegt, hätte das Wort Jesu für die Jünger selbst, an welche es doch, wie unten näher zu erweisen ist, zunächst gerichtet ward, wenig Tröstliches; sind sie doch gerade durch ihren Jüngerstand in der Nachfolge Jesu daran gehindert, irgend Etwas zur Erwerbung ihres Lebensunterhaltes zu thun, somit auch in dieser Beziehung (gegen Meyer) den Vögeln gleich, welche, obgleich aus anderem Grunde, nicht säen, mähen, in die Scheunen sammeln können (vgl. u. A. Lc. 22, 35). Somit ist allerdings das erste Glied der Alternative hier anzunehmen: wenn schon die Vögel nicht säen u. s. w. und doch ernährt werden, um wie viel mehr braucht ihr Nichts für eueren Lebensunterhalt zu thun und werdet doch ernährt von euerem Vater: οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν[1]). Vorbereitet ist die Ar-

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Discipuli reliquerant omnia; unde curae se eis offerre poterant*"; vgl. Ph. M. Hahn a. a. O. S. 133.

gumentation bereits durch die vorangehenden Worte: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*; der, welcher die Vögel nährt, ist nicht ihr Vater, aber euer Vater (*vester dicit, non eorum* (Bengel ad h. l.) vgl. oben zu 6, 9). Die väterliche Fürsorge Gottes wird unzweifelhaft sein, wenn die schöpferische Fürsorge Gottes (wobei Tholuck richtig auf Ps. 104; 147, 9; Hiob 38, 41 verweist) unzweifelhaft ist[1]); das Attribut *ὁ οὐράνιος* bezeichnet den Gegensatz der Erhabenheit eueres Vaters gegenüber den kleinlichen Erdensorgen seiner Kinder. Unmittelbare Anwendung hat das Wort Jesu nur auf die, welche den Jüngern gleich durch ihre Reichsarbeit an der Erwerbung von Nahrung verhindert sind; gegen jeden Missbrauch in Gichtelscher Weise, welcher die Stärke des Glaubens durch Unterlassung der Arbeit bethätigen will (Tholuck), schützt die besondere Beziehung des Wortes selbst neben Stellen wie 1. Thess. 4, 12; 2. Thess. 3, 6—12 u. s. w.[2]).

V. 27 antwortet, — dies die Bedeutung von *δέ* (vgl. oben zu 5, 29) — auf einen stillen Einwurf, welcher aus der naheliegenden Erwägung sich ergiebt, dass trotz der schöpferischen Fürsorge Gottes so viele Vögel des Himmels aus Mangel an Nahrung zu Grunde gehen; wer verbürgt den Jüngern die Bewahrung vor gleichem Geschick? Die Antwort erkennt die Richtigkeit des Einwurfs an, aber entkräftet ihn in so weit, wie er die Berechtigung des Sorgens stützen will: wenn es sich auch so mit euch verhalten würde, schützt euch denn vor gleichem Geschick etwa das *μεριμνᾶν*? Die Erfolglosigkeit alles *μεριμνᾶν* schildert Jesus: wer unter euch kann, obgleich er sorgt, zu der *ἡλικία αὐτοῦ* eine Elle hinzufügen? Die Frage hat nur einen Sinn, wenn mit *πῆχυς εἷς* ein sehr geringes Mass bezeichnet werden soll; das entscheidet über die Bedeutung des Wortes *ἡλικία* hier und Lc. 12, 25, welches Lc. 2, 52; 19, 3; Eph. 4, 13 = Leibesgrösse, dagegen Joh. 9, 21. 23; Hebr.

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 244: „Siehe, also machet er die Vogelin zu Meistern und Lehrern, dass ein ohnmächtiger Sperling, zu unsern grossen, ewigen Schanden, im Evangelio stehen muss als des allerweisesten Menschen Doctor und Prediger, und täglich fur unsern Augen und Ohren Solchs furhalten" .... „Summa, wir haben so viel Meister und Prediger, als Vogelin in der Luft, die mit ihrem lebendigen Exempel uns zu Schanden machen, dass wir uns sollten schämen, und nicht dürfen die Augen aufheben, wenn wir einen Vogel singen höreten, als der Gottes Lob und unser Schande gen Himmel schreiet" u. s. w.

[2]) Auch Calvin hat das Richtige im Auge: *„Quum dicit volatilia non serere neque metere, his verbis nos ad otium et pigritiam minime invitat: sed tantum intelligit, etiamsi cessent omnia subsidia, nobis unam Dei providentiam sufficere, quae abunde animalibus suppeditat, quicquid opus est"*. — Weitere Ausführung bei Ph. M. Hahn a. a. O. S. 134 ff.

11, 11 = Lebensalter steht. Für die. Leibesgrösse (so u. A. Luther, Bengel), welche ausserdem in den Zusammenhang absolut nicht passt, würde πῆχυς εἷς ein sehr bedeutendes Mass sein, dagegen für das Lebensalter bezeichnet es eine kurze, geringe Zeit, wie unser: eine Spanne Zeit. Somit ist es hier und Lc. 12, 25 als Lebensalter zu verstehen (so auch Meyer, Bleek u. A.). Den Einwand Fritzsches, dass bestimmte Beispiele dafür vermisst würden, dass auf die Lebenslänge das Ellenmass angewendet worden sei, widerlegt Tholuck treffend durch Hinweis darauf, dass Ps. 39, 6 die Lebenslänge mit einer Handbreite (טְפָחוֹת) verglichen sei und das Leben selbst in Hiob 9, 25; Act. 13, 25; 2. Tim. 4, 7 als Stadium aufgefasst werde; aus den Class. sei zu vergleichen Diog. Laert. 8, 16: *σπιθαμὴ τοῦ βίου*; Athen. I. X c. 7 *δάκτυλος ἁμέρα*; Stob. Serm. tit. 98. — *Πῆχυς* ist das hebr. אַמָּה, ursprünglich von dem menschlichen Unterarme, vom Ellbogen an abwärts, entlehnt; über die verschiedenen Arten der in Israel gebräuchlichen Ellen vgl. Winer Real.-W. s. v. Elle.

In den Versen 28—30 handelt es sich um das zweite, das *μεριμνᾶν τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε*, dessen Verkehrtheit dargestellt wird. Das nur hier im Neuen Testamente sich findende *καταμανθάνειν* ist ein verstärktes *μανθάνειν* = *diligenter discere, diligenter et accurate considerare* = aufmerksam betrachten, was hier um so mehr am Orte ist, als es sich um sehr gewöhnliche, daher leicht übersehbare Dinge handelt, um *τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ*. *Τὸ κρίνον*, im Neuen Testamente nur hier und Lc. 12, 25, ist das hebr. שׁוֹשַׁנָּה (Cant. 2, 1; 2. Chron. 4, 5; Hosea 14, 6), *lilium*. Nach Winer: Real.-W. Bd. II, S. 28 s. v. Lilie ist *lilium candidum* darunter zu verstehen, eine in Palästina sehr häufig auch ohne Cultur wachsende, wohlriechende Blume mit sechsblättriger, glockenförmiger, an den Spitzen umgebogener Krone von schneeweisser Farbe; nicht andere farbige Arten der Lilie, wie die Feuerlilie, Berglilie u. dgl., welche theils nicht als gleich häufig in Palästina nachgewiesen werden können, theils als auf Bergen wachsend nicht Cant. 2, 1 und a. u. St. Anwendung finden. Von Conr. Ikenius besitzen wir in s. Diss. philol.-theol. Tom. II ed. Schacht 1770 pag. 223 ff. eine schöne und sehr lehrreiche Abhandlung: *de lilio saronitico emblemate sponsae*, welche allein von seinen zahlreichen Abhandlungen er für würdig gehalten hat, jedoch *nunc variis accessionibus aucta*, in den von ihm und Th. Hasaeus 1732 herausgegebenen *Thesaurus Novus Theol.-Philol.* gr. fol. Tom. I, pag. 830 ff. aufgenommen zu werden. Die grosse Schönheit der Lilie, welche hier vorzugsweise in Betracht kommt, wird l. c. sect. II § 3 ausführlich besonders auf Grund von Zeugnissen verschiedener Classiker geschildert; Anakreon

vergleicht sie der Venus, sie ist der Liebling der Juno; in ihrer weissen Farbe, die von besonderem Glanze ist, wird sie von Martial und Properz dem Schwane, dem Silber, dem Schnee verglichen; unter dem Mikroskop betrachtet glitzern die Blätter der Lilie in unzähligen Farben von schönstem Glanze. Der Reichthum an Schönheit, welcher auf die Lilie verschwendet ist, wird im Texte besonders anschaulich gemacht durch die dem *τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ* beigefügte nähere Bestimmung: *πῶς αὐξάνουσιν*. Das Verbum *αὐξάνειν* wird in intransitivem Sinne nur bei Späteren in activer Form gebraucht; im Classischen steht dafür das Medium (Bleek); die Plurale *αὐξάνουσιν*, *κοπιῶσιν*, *νήθουσιν* individualisiren die Lilie und bezeichnen sie nicht als Masse, sondern als einzelne (Meyer). Die Bedeutung des Beisatzes *πῶς αὐξ.* ist nicht mit Bleek durch den hier ganz fremdartigen Gedanken zu erklären: wie sie gedeihen ohne alle auf sie gewandte Mühe und doch in solcher Pracht; auch nicht mit Bengel ad h. l., welcher unter Rückbeziehung auf *ἡλικίαν* erklärt: *in magnam altitudinem*; der Gedanke ist vielmehr dieser: die Lilie wächst sehr rasch, und an jedem Tage ändert sie ihre Gestalt, ihr Kleid, und an jedem Tage ist sie einzigartig schön. Ohne all ihr Zuthun werden die Lilien so gekleidet, *οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν*; *νήθειν* = *filum ducere* steht im Neuen Testamente nur hier und Lc. 12, 27 und bezeichnet neben *κοπιῶσιν*, welches die Gewinnung des Flachses bedeutet, die Verarbeitung desselben zu Kleidungsstücken. Trotzdem sind sie so herrlich gekleidet, dass selbst (*οὐδὲ* = auch nicht) Salomos sprichwörtliche Herrlichkeit, d. h. seine Königspracht, die Pracht seiner äusseren Erscheinung (vgl. 1. Kön. 4, 21 ff.; 2. Chr. 9, 15 ff.; Pred. 2, 4 ff.) dagegen erbleicht. *Ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ* und *ὡς ἓν τούτων* steht im Gegensatz; alle Herrlichkeit des Salomo auf der einen Seite und eine einzige unter den tausenden und abertausenden von Lilien auf der anderen Seite, die einzige Lilie übertrifft alle salomonische Herrlichkeit. Das in dem *ἓν τούτων* angedeutete Moment wird V. 30 dadurch aufgenommen und ausgeführt, dass *τὰ κρίνα*, wie sie V. 28 die nähere Bestimmung *τοῦ ἀγροῦ* hatten, so hier als zu dem Genus *ὁ χόρτος τοῦ ἀγροῦ* (Gras des Feldes) gehörend bezeichnet werden. Das deutet auf die Gemeinheit der Lilie im Oriente hin, die auch durch die Reisenden einstimmig bestätigt wird; „*gaudent lilia*", sagt Ikenius l. c. sect. II § 3, „*radice bulbosa late se diffundente et mirum in modum foecunda, ita ut ex una radice quinquagenos saepe proferat et alat bulbos*". Durch die nähere Bestimmung *σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλ. β.* wird zu der Gemeinheit die Vergänglichkeit der Lilie hinzugefügt, welche sie mit allem Grase des Feldes

gemein hat; *breve lilium*, nennt sie Horaz (Carm. I), und keine Blume verblüht und verliert ihre Frische so bald, wie die Lilie (vgl. Ikenius l. c. sect. II § 2); Tholuck verweist im Besonderen auf den Südwind des Orients, welcher oft in 24 Stunden Alles welk macht (Ps. 90, 5. 6; 1. Petri 1, 24). Aber obgleich die Lilie so gemein und so vergänglich ist wie *ὁ χόρτος τοῦ ἀγροῦ* von *σήμερον* auf *αὔριον* und verblüht zu Nichts mehr taugt, als dass sie zur Heizung der Backöfen benutzt wird (Meyer), so hat Gott sie doch *οὕτως* (V. 29) gekleidet. Die Anwendung folgt in dem Nachsatz: *οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι*; der Gemeinheit der Lilie steht die Eigenschaft der Jünger als der *ἐκλεκτοι* (Mt. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24. 31 vgl. Col. 3, 12 u. s. w.), der Vergänglichkeit und dem geringen Daseinszweck der Lilie — *non dicitur in ignem, uti* Joh. 15, 6 cf. 1. Cor. 3, 12, *sed in clibanum; ergo non merae combustionis, sed utilitatis alicuius causa* (Bengel ad h. l.) — der ewige Zweck der Jünger für sie selbst und für die Welt gegenüber (vgl. u. A. 5, 13. 14 ff.; Joh. 15, 16 u. s. w.)[1]. Dass sie durch ihren Beruf verhindert sind, für ihre Kleidung zu arbeiten, macht sie und die Lilien auf dem Felde gleich, welche ebenfalls *οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν*; sorgt Gott für die Kleidung der Lilie, so herrlich, so verschwenderisch, wie viel mehr für euch; daran zu zweifeln, würde die Jünger zu *ὀλιγοπίστοις* machen (klein, gering am Glauben, so nur im Neuen Testamente und ausser u. St. und der Parall. in Lc. nur noch Mt. 8, 26; 14, 31; 16, 8).

Die in den Versen 26. 27 und 28—30 einzeln behandelten Verbote des *μὴ μεριμνᾶν* in Betreff der Nahrung und Kleidung werden V. 31—34 mit Rückblick auf V. 25 wieder zusammengefasst (*οὖν*), so dass V. 31. 32 das Verbot mit neuer Begründung wiederholt, V. 33 der positive Gegensatz des *μεριμνᾶν* hingestellt wird, während die nochmalige Wiederholung des Verbotes V. 34 mit abermals neuer Begründung das Ganze abschliesst. — Das V. 25 in der einfachen Form des Imper. praes. ausgesprochene Verbot wird V. 31 in der Construction *μή* mit folgendem Conj. aor. wiederholt: der Unterschied der beiden Constructionen ist der (Winer: Gramm. S. 444 ff.), dass durch jenes Etwas, was Jemand bereits thut, und zwar etwas Dauerndes, durch dieses etwas Vorübergehendes, was überhaupt

---

[1]) Stier a. a. O. S. 247: „Eine erhabene Rede für den Glauben, insofern gerade für den Augenschein des Menschen sinnliches, irdisches Leben im Leibe ihn dem verwelkenden Grase gleichstellt. Der Herr bezieht sich buchstäblich auf Ps. 90, 6. Und eben hier macht er den Uebergang zur vollen Verheissung fürs ewige Leben im Reiche Gottes u. s. w.“.

gar nicht begonnen werden soll, verboten wird; *μὴ* sequ. Conj. Aor. untersagt die Handlung selbst und schlechthin, ist demnach eine Verstärkung des Verbotes.

Der Satzbau V. 31: *λέγοντες τί φάγωμεν* ist nicht, wie es scheinen könnte, eine Mischung der direkten (*φάγωμεν κτλ.*, erste Person) und indirekten (*φάγωμεν* Conj. aor. statt des zu erwartenden Futurum) Frage, sondern der Conj. aor. steht hier in direkter Frage wie oft, wenn die Unschlüssigkeit markirt werden soll (vgl. Mc. 12, 14; Röm. 6, 1; 1. Cor. 11, 22 u. s. w. vgl. Winer: Gramm. S. 255). Das durch *τί πίωμεν* V. 31 vervollständigte Verbot wird V. 32 in doppelter Weise durch zwei Sätze mit *γάρ* begründet. Die Meinung Meyers, das erste *γάρ* sei argumentativ, das zweite explicativ, wie öfters im Classischen, hat keinen Anhalt im Sprachgebrauch des Neuen Testamentes; hier steht *γάρ* immer argumentativ, und das zweite *γάρ* ist immer entweder dem ersten subordinirt (so z. B. Marc. 9, 6; Luc. 6, 44; 8, 29; 22, 37; Joh. 3, 34; 5, 46; Act. 2, 15; 4, 34; 20, 16; 26, 26 (das dritte dem zweiten *γάρ*); Röm. 1, 16 u. s. w.), oder coordinirt (so z. B. Luc. 6, 23; 20, 36; Joh. 8, 42; Act. 26, 26 (das zweite dem ersten *γάρ*), Röm. 5, 7 u. s. w.). Auch a. u. St. sind die beiden Sätze mit *γάρ* einander coordinirt, so dass das Verbot selbst nach zwei Seiten hin eine Begründung erhält. Zunächst sollt ihr desshalb nicht sorgen, weil *πάντα ταῦτα* (nämlich *τὸ φαγεῖν κτλ.*) *τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν.* Da nun die Jünger Jesu als Gottes Volk den Völkern, den Heiden, überhaupt nicht gleichen sollen in ihrem religiös-sittlichen Streben und Handeln (vgl. 5, 47; 6, 7 ff.), so sollen sie es besonders nicht in dem für das heidnische Wesen so charakteristischen *ἐπιζητεῖν πάντα ταῦτα.* Das Verbum *ἐπιζητεῖν* als das verstärkte *ζητεῖν* = *studiose quaerere*, ist der Grund des *μεριμνᾶν*, welcher dieses zur nothwendigen Folge hat. Der Unterschied von *ἐπιζητεῖν* und *ζητεῖν* (V. 33) ist nicht der, welchen Bengel ad h. l. angiebt: *requirere tanquam rem difficilem* und *quaerere* (*regnum*), *non difficile acquisitur*, sondern, wie Lange ihn formulirt: „Das eine Streben (*ζητεῖν*) ist seiner Natur nach ein gesundes, das andere (*ἐπιζητεῖν*) ein krankes, überspanntes“. „Die *ἔθνη*, גּוֹיִם, sind hier als Solche genannt, denen Gott sich nicht besonders geoffenbart hat, die ihn daher auch nicht so, wie die Mitglieder des Bundesvolkes, als liebevollen Vater und Versorger erkannt haben können, die auch, mit ihrer Hoffnung auf dieses Leben beschränkt, höher darüber hinausgehende Interessen nicht kennen“ (Bleek); Jesu Jünger sollen etwas Höheres kennen und erstreben, darum nicht durch *ἐπιζητεῖν π. τ.* sich und ihr Ziel verlieren. Die zweite Begründung des Verbotes: *οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν κτλ.* ist ähn-

lich der in 6, 8 gegebenen (vgl. z. d. St.); der Jünger Jesu bedarf nur, an das Wissen seines Vaters erinnert zu werden; der Liebe, die das Nöthige geben will, der Macht, die es geben kann, ist er von vornherein gewiss — *argumentum a divina omniscientia*, *bonitate*, *omnipotentia* (Bengel ad h. l.) —.

Den positiven Gegensatz gegen alles *μεριμνᾶν* und falsche *ἐπιζητεῖν* giebt V. 33: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*, und die Verheissung wird hinzugefügt: *καὶ ταῦτα πάντα προςτεθήσεται ὑμῖν*. Als Gegenstand des Suchens (*ζητεῖν*) wird zweierlei genannt, 1) *ἡ βασιλεία* und 2) *ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ* und auf Beides in gleicher Weise ist *πρῶτον* zu beziehen. Es ist oben zu 6, 10 nachgewiesen worden, dass *ἡ βασιλεία* im Neuen Testament eine zweifach zu unterscheidende Bedeutung habe, eine heilsgeschichtliche als Gemeinschaft der in Christo Erlösten und eine eschatologische als Vollendung dieser Gemeinschaft durch Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn.

Neben die Frage, welche dieser beiden Bedeutungen hier anzunehmen sei, tritt die andere Frage, an wen die Rede Jesu gerichtet sei, ob an Solche, welche bereits in dem heilsgeschichtlichen Reiche Gottes stehen, oder an Solche, welche noch in dasselbe einzutreten haben. An sich würde, unter der Annahme des letzteren Falles, der Deutung Nichts entgegenstehen: suchet in das Reich Gottes einzugehen, wozu etwa Mt. 13, 45. 46 und die Reichspredigt sowol des Täufers als Jesu selbst zu vergleichen wäre; der zweite Gegenstand des *ζητεῖν*, *ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ* (scil. *τοῦ θεοῦ*) würde dann epexegetisch zu erklären sein: dadurch, dass ihr die Gerechtigkeit Gottes sucht. Allein jene Annahme, dass wir hier eine Volksrede vor uns haben, ist aus dem Bewusstsein des Evangelisten, beziehungsweise aus der engen Verbindung, in welche derselbe unseren Abschnitt mit dem an die Jünger unzweifelhaft zunächst gerichteten Hauptstock der Bergpredigt gestellt hat, nicht zu rechtfertigen; der wiederholte Ausdruck *ὁ πατὴρ ὑμῶν*, welchen (vgl. zu 6, 9) Jesus niemals der Volksmenge gegenüber gebraucht, widerspricht jener Annahme ausdrücklich, und durch die Parallele des Lc. wird dieselbe völlig ausgeschlossen. Demnach wird die Sentenz, wie der ganze Abschnitt, an diejenigen gerichtet sein, welche sich bereits durch gläubigen Anschluss an Jesum in der heilsgeschichtlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes befinden; ihr *ζητεῖν* würde sich auf die heilsgeschichtliche Vollendung, auf die eschatologische Gestalt des Reiches Gottes beziehen und, indem die Worte *καὶ τὴν δικ. αὐτοῦ* auch hier epexegetisch zu fassen sind, darin bestehen, dass sie ihren Eifer und ihre Anstrengung darauf zu richten haben, dass sie die Principien des

Reiches Gottes, die *δικαιοσύνη θεοῦ*, je länger desto durchgreifender in sich zur Ausgestaltung bringen, also darin, dass die Erfüllung des Willens Gottes ihre einzige Lebensaufgabe sei. Insofern dieser Wille Gottes auch den irdischen Beruf umfasst, würde ihr *ζητεῖν* sie mit heiliger Treue für denselben erfüllen, und diese Treue würde die Vermittelung sein zum Empfange des *ταῦτα πάντα*, der Nahrung und Kleidung; es würde ihnen nebenher gegeben werden (*προςτεθήσεται*), weil sie nicht darnach, sondern nach Erfüllung des Willens Gottes gestrebt haben. Diese Auffassung hat u. A. R. Rothe in seiner Predigt vom 24. Jan. 1858 (Nachlese, herausgegeben von Walter Hübbe 1872, S. 186 ff.) verwerthet, ihm folgen Tholuck, Bleek: „auch selbst in den Beschäftigungen und Bestrebungen, die sich unmittelbar auf den Erwerb irdischer Güter, oder die Betreibung irdischer Angelegenheiten überhaupt beziehen, muss die Beziehung auf das Höhere, auf das Reich Gottes und die Gerechtigkeit vor Gott das leitende Princip sein". Gegen diese Auffassung ist nur dieses, was uns allerdings das Entscheidende ist, zu bemerken, dass der ganze Abschnitt von V. 25 an in klarer Weise nur unter der Voraussetzung verständlich ist, dass er sich unmittelbar auf jene ersten Jünger, zunächst in ausschliesslicher Weise, bezieht, welche ihren irdischen Lebensberuf aufgegeben hatten, um ihren Lebensberuf in dem Nachfolgen Jesu und in dem Wirken für das Reich Gottes zu finden. Nehmen wir hinzu, dass das Verbum *ζητεῖν* (wie das hebr. דָּרַשׁ LXX *ζητεῖν* z. B. Jerem. 29, 7) im Neuen Testament nicht selten, z. B. in den Phrasen: *ζητεῖν τὸ θέλημα* Joh. 5, 30; *τὴν δόξαν* Joh. 8, 50; auch *ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ* 1. Cor. 10, 24. 33; 13, 5; 2. Cor. 12, 14; Phil. 2, 21 die Bedeutung fördern, ausführen, vollführen annimmt, so haben wir hier die specifische apostolische Lebensaufgabe vor uns, zur Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden thätig zu sein, denselben Gedanken, wie er in der sogen. Instructionsrede Mt. 10, 5 ff. 7 ff. 9 ff. des Weiteren ausgeführt ist. Durch diese Fassung sind wir der Unterscheidung des heilsgeschichtlichen und des eschatologischen Reiches Gottes überhoben, da die Förderung der heilsgeschichtlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes die Vollendung desselben zum eschatologischen Reiche Gottes bedingt und das *ζητεῖν* dieses nicht anders geschehen kann als durch Ausbreitung und Förderung jenes. Auch ist nicht zu verkennen, dass bei unserer Fassung das *πρῶτον* voll und ganz zu seinem Rechte kommt; findet die Förderung des Reiches Gottes, welches der Jünger Lebensberuf ist, bei ihnen zuerst statt, so wird es nicht eher einem relativ anderen Streben Platz machen können, als bis das Reich Gottes vollendet ist; und dann hört jedes andere Trachten von selber

auf; es bezeichnet sonach πρῶτον die entschiedene Hingebung an ihren Lebensberuf, die Jesus von seinen Jüngern fordert. Endlich ist bei der letzt zurückgewiesenen Fassung (von Rothe, Tholuck, Bleek) die δικαιοσύνη θεοῦ so sehr Hauptbegriff, dass die Beziehung des ζητεῖν auf die βασιλεία dagegen fast zu sehr zurücktritt; bei unserer Fassung dagegen ist die βασιλεία unbedingt der Hauptbegriff, und das ζητεῖν der δικαιοσύνη θεοῦ — denn θεοῦ ist aus dem Begriff der βασιλεία zu suppliren — verhält sich zu dem ζητεῖν jener wie das Wesen zur Form, das Innere zum Aeusseren. — Unsere Stelle ist der einzige Ort in den Evangelien, an welchem der specifisch paulinische Terminus δικαιοσύνη θεοῦ angetroffen wird. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist hier nicht als Eigenschaft Gottes zu denken, sondern als Eigenschaft des Menschen, es ist wie 5, 6 u. a. St., die Rechtbeschaffenheit des Menschen, welche eben θεοῦ ist, d. h. von Gott kommt, von Gott gewirkt wird und desshalb die wahre Rechtbeschaffenheit ist und die einzige, welche vor Gott gilt (vgl. Weiss: Lehrbuch der bibl. Theol. Neuen Testaments Cap. 11 § 112; Cap. 12, § 117, S. 330 ff. 349 ff.). Das ζητεῖν τὴν δικ. θεοῦ von Seiten der Jünger hat eine zweifache Beziehung; zunächst in unmittelbarer Verbindung mit dem ersten Gliede ermahnt es die Jünger, vor allem propagandistischen Treiben für das Reich Gottes sich zu hüten und das Reich nur so zu fördern und auszubreiten, dass die Menschen der δικ. θεοῦ wahrhaft theilhaftig werden; sodann in Beziehung auf die Jünger selbst bezeichnet es die Ermahnung zur Selbstheiligung und Verähnlichung mit Gott μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. (1. Cor. 9, 27). — Die Verheissung endlich: καὶ ταῦτα πάντα προςτεθήσεται ὑμῖν ist nicht in ihrer Erfüllung als vermittelt zu denken durch das ζητεῖν τὴν βασ. κτλ., sondern ebenso wie V. 25. 26. 30 und Mt. 10 als Erfolg der väterlichen Fürsorge Gottes; ein Gegensatz des προςτεθήσεται etwa zum Verdienen des Lebensunterhaltes als Lohn für ihre Gotte erwiesenen Leistungen, liegt fern, nicht aber der Gegensatz zum Erwerben des Lebensunterhaltes durch eigene Bemühung und eigenes Sorgen. Als concreten Beleg der Verheissung führt Tholuck treffend die göttliche Antwort auf Salomos Gebet an 1. Kön. 3, 21 ff. Meyer, Bleek und Tholuck führen zum Vergleich mit unserer Stelle das traditionelle Dictum Christi an in Clem. Al. Strom. I, 26 § 159: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προςτεθήσεται und Orig. περὶ εὐχῆς 2 und 43: καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προςτεθήσεται.

Noch einmal wird V. 34 das Verbot V. 31: μὴ οὖν μεριμνήσητε aufgenommen; während dort jedoch das Verbot sich auf ein bestimmtes Object bezieht, bezieht es sich hier auf eine

Zeitbestimmung, *εἰς τὴν αὔριον*. Im ganzen Abschnitte hat diese Zeitbestimmung keinerlei Anknüpfung, was den Verdacht nahe legt, dass dieser Vers nur wegen der Aehnlichkeit des Inhaltes angehängt sei, dagegen in ursprünglichem Zusammenhange nicht gestanden habe (so auch Bleek, Holtzmann a. a. O. S. 178). Verstärkt wird dieser Verdacht durch das Fehlen dieses oder eines ähnlichen Verses in dem parallelen Abschnitt Lc. 12, 22—31, was nicht mit Tholuck auf des Lc. unvollkommene Kunde dieses ganzen Abschnittes zurückgeführt werden kann; überdies wird der schöne volltönende Abschluss V. 33 durch diesen Vers als durch einen in dieser Verbindung immerhin matten und nicht auf V. 33, sondern auf V. 31 und 32 sich beziehenden Nachklang verwischt. An und für sich freilich ist die Sentenz V. 34 voll heiliger und mitleidender Stimmung und ohne Frage ein echtes Herrnwort. — Jedes *μεριμνᾶν sensu malo* wird nicht zwar für die Zukunft überhaupt, sondern für den morgenden Tag untersagt; denn *ἡ αὔριον* (scil. *ἡμέρα*, ausser u. St. nur noch Lc. 10, 35; Act. 4, 3. 5; Jac. 4, 14) bedeutet ebenso wie *αὔριον*, welches meistens im ausdrücklichen Gegensatz zu *σήμερον* steht (Mt. 6, 30; Lc. 12, 28; 13, 32. 33; Jac. 4, 13) morgen und nur morgen. Da es jedoch durch Nichts angezeigt ist, das Verbot auf den morgenden Tag zu beschränken, dagegen es für jede jenseits liegende Zukunft aufzuheben, so ist dem Sinne nach das *μεριμνᾶν* für alle Zukunft verboten, und *ἡ αὔριον* nur im Interesse concreter Rede genannt. — In doppelter Beziehung eigenthümlich ist die Begründung: *ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς*; zunächst, weil nur a. d. St. *μεριμνᾶν* mit gen. obj. construirt sich findet, sodann weil von *ἡ αὔριον* hier eine Thätigkeit (*μεριμνᾶν*) ausgesagt wird, es demnach personificirt erscheint. Die gangbare und, so viel wir sehen, (ausser von Meyer und de Wette) nicht widersprochene Erklärung ist die, dass dasselbe, was im Vorhergehenden *τῷ πατρὶ ὑμῶν* zugeschrieben ist, hier *τῇ αὔριον* vindicirt wird; „sinnvoll," sagt Tholuck, „ist die Prosopopöie, nach welcher der Tag selbst für seine Bedürfnisse sorgt, womit ausgedrückt wird, dass innerhalb der Sphäre jedes neuen Tages sich auch neue Hülfsquellen finden, wie dies für jeden Frommen auf erbauliche Weise Lebensbeschreibungen, wie die von Francke, Stilling anschaulich machen". Trotz der tiefen Wahrheit, welche diese Erklärung enthält, ist sie doch durchaus zu verwerfen; schon dies ist in hohem Grade misslich, dass durch sie in *μεριμνήσητε* der *sensus malus*, in *μεριμνήσει* der *sensus bonus* gefordert wird, und namentlich Tholuck kann dies um so weniger annehmen, als er zu V. 25 ausdrücklich bemerkt hat, was er z. u. St. unverständlicher Weise wiederholt, dass *μεριμνᾶν* stets ein unruhiges, ängstliches Sorgen bezeichne. Ferner

sind derartige Prosopopöien, kraft welcher auf den Tag übertragen wird, was Sache der Leutseligkeit und Güte Gottes ist — von welchem übrigens niemals das Wort *μεριμνᾶν* gebraucht wird vgl. bes. 1. Petri 5, 7: *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτὸν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν* — trotz der Analogien, auf welche Tholuck verweist, nämlich Hiob 3, 3; Jes. 8, 28 (oder gar Ps. 19, 2, worauf sich Bengel ad h. l. unpassend beruft), mögen sie immerhin echt orientalisch sein, der biblischen Redeweise, besonders dem Neuen Testament, ganz fremd. Endlich ist mit dieser Erklärung in keiner Weise der Nachsatz zu vereinen: *ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς*, mag man nun mit Olshausen *κακία* = (Mühe bereitende) Geschäfte, oder = Sorgen, oder = Uebel und Beschwerden nehmen. Was soll es doch heissen: ihr sollt nicht (ängstlich) für morgen sorgen; desshalb nicht, weil (freundlicher Weise) morgen für sich selbst sorgen wird; es ist genug dem (jedesmaligen oder morgenden) Tage seine Uebel oder seine Beschwerden? Uebel und Beschwerden bringt der morgende Tag ja gar nicht, sondern freundliche Fürsorge, statt *κακία* würde also *φιλανθρωπία* zu lesen sein. Der Kern dieser falschen Erklärung scheint sowol darin zu liegen, dass man den *sensus malus* von *μεριμνᾶν*, den das Wort in unserem ganzen Abschnitte consequent festhält, im zweiten Hemistich von V. 34 verlassen und für denselben den durch Nichts motivirten *sensus bonus* substituirt hat, als auch darin, dass man, auf Analogien wie *φροντίζειν* u. dgl. gestützt, *μεριμνᾶν ἑαυτῆς* in der Bedeutung für sich sorgen genommen hat, was es jedoch niemals heissen kann. Bei einer solchen in der ganzen Gräcität nie wieder vorkommenden Construction wie *μεριμνήσει ἑαυτῆς* ist doch in erster Linie auf die Bedeutung des Genitivs überhaupt zu rekurriren; der Genitiv ist aber unbestritten der Wohercasus, der Casus des Ausganges, des Her- oder Abkommens (vgl. Winer: Gramm. S. 166), und eine *enallage casuum*, kraft welcher etwa hier der Genitiv statt des Dativs, welcher allerdings die gewünschte Bedeutung für Etwas (freundlich) sorgen haben würde, stände, giebt es überhaupt nicht (vgl. Winer: Gramm. S. 162). *Μεριμνᾶν τινός* heisst demnach nichts Anderes als von Etwas aus sorgen, so dass die Ursache, die Quelle (nicht eigentlich auch der Gegenstand) des Sorgens, des Sorge Habens in diesem Etwas liegt; also: *ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς* bedeutet: der morgende Tag wird von sich selber aus Sorge haben, in dem morgenden Tage selbst liegt die Ursache mancher Sorgen, d. h. von diesem morgenden Tage aus werden an euch Sorgen herankommen, welche dieser morgende Tag selbst gebiert (ähnlich, nur wenig begründet Meyer). Es ist ja freilich

verboten, für den morgenden Tag zu sorgen, aber Jesus kennt die Seinen und sieht daher voraus, dass sie aller Sorge sich doch nicht werden entschlagen können; jeder Tag wird in sich eine Fülle von *μέριμναι* tragen, denen sie sich nicht können entziehen. Aber wie thöricht, schon heute durch die Sorge auf morgen die Sorge vermehren, die der heutige Tag von sich aus bringt, ohne dass dadurch die Sorge, die der morgende Tag bringen wird, verringert wird. In heiligem Mitleiden fügt der Herr das Motiv seines Verbotes hinzu: *ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς* = genug ist dem Tage seine (eigene) *κακία*, ohne dass diese durch Herübernehmen der *κακία* des morgenden Tages vermehrt zu werden braucht. Der neutrale Gebrauch von *ἀρκετόν* = etwas Genugsames ist auch im Classischen sehr gewöhnlich. Dass die Bedeutung von *κακία* in allen anderen Stellen des Neuen Testaments entweder = Bösheit, oder = Bosheit (Böswilligkeit) sei, wird auch von Cremer (bibl. theol. Wörterbuch s. v.) anerkannt; es ist kein Grund vorhanden, von diesen Bedeutungen hier abzugehen und die Bedeutung in dem Worte zu finden, welche es in einigen Stellen der LXX und der Apokryphen hat: Uebel, Plage, Unglück. Auch Tholuck erklärt, dass *κακία* nicht sowol die *μέριμνα* selbst, als dasjenige bezeichne, wodurch sie erweckt wird; dann scheint aber die Bedeutung Bösheit zu der personificirten *ἡμέρα* sehr wohl zu passen. Jeder Tag hat von sich selbst aus Sorge; er hat sie in dem Sinne, dass er sie den Jüngern Jesu bringt; dass er sie aber bringt, ist die *κακία*, die Bösheit, des Tages, er wird dadurch den Jüngern gegenüber gewissermassen zu einer feindlichen Macht, die sie zur Uebertretung des Verbotes Jesu: *μὴ μεριμνήσετε* treibt. Im Mitleiden mit seinen unter der Sorge zuführenden *κακία* des Tages belasteten Jüngern spricht sich ein heiliger Unwille Jesu wider die personificirte *ἡμέρα* aus, ein heiliges Tragen der Schwachheit seiner Jünger zugleich, dass sie den Anfechtungen der *κακία τῆς ἡμέρας* so unterworfen sind.

[In der Parallele zu unserem Abschnitt, Lc. 12, 22—31 wird sowol durch die Einleitung: *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, als durch die Stellung *διὰ τοῦτο ὑμῖν λέγω* (Mt.: *λέγω ὑμῖν*) ausdrücklich angegeben, dass die Rede an die Jünger gerichtet sei. Der Anschluss derselben an die Parabel vom reichen Narren (V. 16—21) durch *διὰ τοῦτο* ist als durchaus passend zu bezeichnen (auch Bleek); ist doch sowol die Vergeblichkeit als die Verderblichkeit auch des erfolgreichen Sorgens um irdische Güter durch diese Parabel an das Licht gestellt. Wie Gott Macht hat, alles Vertrauen auf das Ersorgte zu vereiteln, so hat er Macht, Nahrung und Kleidung

denen zu verschaffen, welche weder darum sorgen wollen noch dafür sorgen können. Der Text des Lc. bietet mancherlei kleine Verschiedenheiten von dem des Mt. dar. Lc. 22 ist das doppelte *ὑμῶν* des Mt. 25[a] ausgelassen; der Fragesatz 25[b] tritt Lc. 23 in Form der reinen Aussage auf. Lc. 24 wird das stärkere *κατανοεῖν* statt des einfachen *ἐμβλέπειν* Mt. 26, das specielle *τοὺς κόρακας* (vielleicht mit Anspielung auf Ps. 147, 9) statt des allgemeinen *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, statt des anthropopathischen *συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας* das nüchternere *οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον* (vgl. zu Mt. 6, 6) *οὐδὲ ἀποθήκη*, statt des Fragesatzes *οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον κτλ.* die interjectionelle Aussageform gebraucht. Lc. 25 ist identisch mit Mt. 27, nur dass das *ἕνα* des Mt. fehlt. Lc. 26: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* hat in Mt. keine Parallele; die Worte sollen, ähnlich wie der in Lc. fehlende einleitende Fragesatz des Mt. 28: *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;* das Folgende vermitteln. Die Sentenz des Lc. ist jedoch dunkel, da unter dem *ἐλάχιστον* das *προςθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν*, unter dem *περὶ τῶν λοιπῶν* (das Grössere im Gegensatz zu *ἐλάχιστον*) die Kleidung, von welcher im Folgenden geredet wird, verstanden werden muss; die Kleidung aber als das Grössere im Vergleich mit der Verlängerung des Lebens zu bezeichnen, ist doch inadäquat. Auch Lc. 27 ist reflexionsmässiger und verständiger als Mt. 28; das *καταμανθάνειν* des Mt. wir durch das wiederholte *κατανοεῖν* (vgl. V. 24) ersetzt, *τοῦ ἀγροῦ* ist getilgt und statt Mt.: *πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν* setzt Lc. wiederum verständiger und grammatisch correcter *πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει* (spinnen und weben). Ausser kleineren Differenzen ist Lc. 28 zu bemerken, dass wieder der Schlussfragesatz Mt. 30 in einen interjectionellen Aussagesatz abgeändert ist. Bedeutend abgekürzt stellt sich Lc. 29. 30 gegen Mt. 31. 32 dar; charakteristisch ist, dass Lc. 29 zu dem Verbote: *μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε* das Verbot *καὶ μὴ μετεωρίζεσθε* (*ἅπαξ λεγ.* des Neuen Testamentes) hinzufügt. Ist die an sich richtige Uebersetzung der Vulg.: *nolite in sublime tolli*, und Luthers: fahret nicht hoch her hier anwendbar, nur freilich nicht in der von Meyer beliebten Wendung: versteiget euch nicht zu hohen Ansprüchen, was in dem Zusammenhange, wo das Sorgen im Gegensatz zu gläubigem Gottvertrauen steht, ganz unpassend sein würde, so scheint das Wort unter der Nachwirkung von der Parabel 16—21 hier eingeschaltet zu sein und das *ζητεῖν τί φάγ. κτλ.* als Gott vergessenden und Gott in sein Amt greifenden Hochmuth zu betrachten. Andere, wie namentlich Bleek, Stier, entscheiden sich für die Bedeutung: *suspenso esse animo*,

lasst die Seele nicht in ängstlicher Spannung schweben, welche Bedeutung allerdings aus dem Classischen erhärtet werden kann. Allein dann würde das Wort nur in Opposition zu μὴ ζητεῖτε κτλ. stehen und es würde eher μετεωριζόμενοι zu erwarten sein. Ebenso ist charakteristisch, dass der Gegensatz in Mt.: τὰ ἔθνη — ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος in Lc. zu τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου — ὑμῶν δὲ ὁ πατήρ verschärft ist. Lc. 31 setzt statt πρῶτον in Mt. 33 das Wort πλήν, lässt aus die Worte: τὴν δικαιοσύνην und setzt statt ταῦτα πάντα das einfache πάντα. Mt. 34 fehlt in Lc. gänzlich. — Aus diesen dargelegten Verschiedenheiten der Texte geht hervor: 1) dass der Text des Lc. als durch die Reflexion hindurchgegangen, daher weit glatter, abgeschliffener, correkter sich darstellt; 2) dass der früh erkannte Umstand, dass Jesus diese Rede zu seinen Jüngern gesprochen habe, absichtlich hervorgehoben und stark markirt worden ist. Dem Text des Mt. scheint somit der Vorzug der Ursprünglichkeit zuzukommen (umgekehrt Holtzmann a. a. O. S. 178. 229), wenn auch die Anknüpfung des Lc. an die Parabel vom reichen Narren ebenso passend erscheint, wie die von Mt. bevorzugte Anknüpfung.]

2. Abschnitt: Mt. 7, 1—12.

1. Mt. 7, 1—5.

Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. (2.) ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. (3.) τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; (4.) ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σοῦ. (5.) ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σοῦ τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

Tholuck hat die gezwungenen Aufstellungen von Olsh., Stier, Baumg.-Crus., Ewald mitgetheilt, welche einen Zusammenhang mit dem Vorigen nachweisen wollen; Tholuck selbst giebt mit Meyer zu, dass auf den Nachweis eines Zusammenhanges hier zu verzichten sei; dies ist auch das

---

V. 2. μετρηθήσεται lesen ℵBEGKLMSUVXΔΠ u. s. w. mehrere Codd. der It. und Vulg., mehrere Vss., Clem. rom. Orig. Hil. gegen T. R. ἀντιμετρηθήσεται mit Min., mehreren Cdd. der It. und Vulg. u. a.

V. 4. Statt ἐρεῖς lesen ℵ* die meisten Codd. der It., die Vulg. und Lcif. λέγεις. — Statt ἐκ τοῦ ὀφθ. lesen T. R. mit EGKLMSUVXΔΠ u. s. w. ἀπό.

V. 5 haben T. R. mit EGKLMSUVXΔΠ, It. Vulg., Chrys. die Wortstellung: τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθ. σοῦ.

Richtige trotz der Behauptung Stiers, dass solche Verzichtende „nicht aus dem Grunde des Geistes zu verstehen und nicht zwischen den Zeilen zu lesen vermögen". — Der gegebene Abschnitt zerfällt in zwei Theile, von welchen der erste (V. 1. 2) das Richten überhaupt, der zweite (V. 3—5) die Splitterrichterei verbietet.

Der Begriff des κρίνειν ist weder lexicalisch, noch aus dem Contexte mit einiger Sicherheit zu bestimmen; nur das ist klar, dass das Wort hier nicht urtheilen, beurtheilen überhaupt bedeuten kann, und dass jedenfalls an ein ungünstiges Urtheilen zu denken sei. Die *notiones adjunctae*, welche nach der Aufzählung von Tholuck eine grosse Reihe von Auslegern hinzugefügt hat, sind daher nicht von Willkür freizusprechen, während die Deutung = verurtheilen, verdammen (κατακρίνειν), die von den Meisten vorgezogen wird, nicht mit Lc. 6, 37 gestützt werden kann, wo vielmehr κρίνειν und καταδικάζειν klimaktisch verschieden sind (Meyer), und überhaupt nur in neue Verlegenheit führt. Tholuck selbst entscheidet sich mit Meyer u. a. für die Deutung: richterlich urtheilen, und glaubt die Ermahnung gegen das Sichaufwerfen zum Richter, gegen das Richten aus Freude am Richten gewendet. Wenn aber Tholuck, allerdings an sich durchaus richtig, hinzufügt, dass der besonnene und demüthige Christ nur auf begründete Veranlassung hin richten werde, ja dass er die Prärogative des Richtens habe, da die διάκρισις τῶν πνευμάτων unter die besonderen χαρίσματα gehören (nach 1. Cor. 12, 10; 2, 15; 1. Joh. 4, 1; 2. Joh. 10; 1. Thess. 5, 21), so wird dadurch das Gebot doch allzu sehr entleert, indem es für die geistlichen Christen nur bedeuten würde: wenn ihr richtet in Kraft eueres χάρισμα, so thut es nicht mit Freuden und nur auf begründete Veranlassung hin, während es dem ungeistlichen Christen schlechthin, aber mit Unrecht, untersagt sein würde. — Wir werden wol nicht irren, wenn wir in dem κρίνειν in u. St. einen ethischen *Terminus technicus* erblicken, welcher den Hörern Jesu ohne nähere Bezeichnung bekannt war; wie denn auch das Neue Testament diesen *terminus* in Stellen wie Röm. 2; 14, 4; 1. Cor. 4, 5; Jac. 4, 11. 12 unbefangen gebraucht. Nur die mit den Schriftbegriffen gesättigte theologische Ethik kann uns einen klaren Begriff des κρίνειν bieten, und von dieser (vgl. R. Rothe: theol. Ethik. 2. Aufl. Bd. IV. § 938 Anm. 1, S. 80 ff.) erfahren wir, dass das Richten vor Allem zu der auszureinigenden Lieblosigkeit, im Besonderen zur Tadelsucht gehört; „das unbefugte Tadeln Anderer wird ein Richten dann, wenn es das, was es an ihnen mit Missbilligung hervorhebt, bestimmt als in einem Charakterfehler derselben begründet

darstellt, also überhaupt auf die Feststellung des Masses und der Art der subjectiven Verschuldung Anderer bei ihrem sittlichen Verhalten sich einlässt, und zwar nicht in entschuldigender, sondern in verurtheilender Weise. Damit masst sich der Richtende an, was nur dem Herzenskündiger zukommt und was nur er vermag, und noch dazu im Sinne und Interesse selbstsüchtiger Lieblosigkeit. Ein solches Gericht kann in dem bestimmten Falle ein richtiges sein; aber dies ändert Nichts an der Sache; denn in der Absicht, dasselbe auszuüben, in der Lust daran, den sittlichen Werth des Nächsten im eigenen und im fremden Urtheil sinken zu sehen, liegt das eigentliche Verwerfliche dabei"[1]). Wie wenig das Verbot des Richtens die Befugniss ausschliesst, über die Handlungen Anderer und über die subjective Sittlichkeit Anderer sich ein Urtheil zu bilden, führt Rothe a. a. O. S. 81, ebenso Menken a. a. O. des Näheren aus. Das von Jesu verbotene Richten beruht demnach auf zwei sittlich bösen Factoren, auf der Lieblosigkeit gegen Andere einerseits, auf dem Eingreifen in die Prärogative Gottes andererseits. Wichtig ist dies für den Zwecksatz: *ἵνα μὴ κριθῆτε*. Zwar haben seit Calvin ad h. l., welcher sich auf Jes. 33, 1 beruft, Manche hier die Worte *ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* ergänzt; allein da dies durchaus nicht immer zutrifft (Meyer gegen Bleek), da ferner die von uns Gerichteten das Richten gegen uns um so weniger üben werden, je mehr sie geistliche Christen sind, um so mehr dagegen, aber auch um so weniger schmerzlich für uns, je weniger sie geistliche Christen sind, so dass also das Gerichtetwerden, je schärfer es uns trifft, um so leichter von uns zu ertragen ist, da endlich die ganze Bergpredigt überall auf das göttliche, nirgends auf das menschliche Gericht hinweist, so wird ohne Frage *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* zu ergänzen sein. Das Gerichtetwerden *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* wird aber um desswillen unvermeidlich sein, weil der *κρίνων*, natürlich unter der doppelten Voraussetzung, dass sein *κρίνειν* ein habituelles ist und dass er sich nicht bekehrt, resp. Vergebung der Sünde empfängt, ausserhalb der Erfahrung der Erlösungsliebe Gottes, demnach unter der *ὀργή* und der *κρίσις* Gottes steht. Hierin liegt auch der Schlüssel zu dem an sich immerhin befremdlichen V. 2, in welchem die Gewissheit des *κριθῆναι* durch das Gotte zustehende nnd von Gott gehandhabte *jus talionis* begründet wird. Sind nämlich die in dem Richten

[1]) Calvin ad h. l.: „*His verbis praecise non prohibuit Christus a iudicando; sed morbum qui omnibus fere ingenitus est, sanare voluit. Videmus enim, ut omnes sibi indulgeant; quisque autem in alios severus fit censor. Et quaedam est huius vitii dulcedo, ut neminem fere non titillet cupiditas in aliena vitia inquirendi* etc.".

wirkenden Factoren einerseits die Lieblosigkeit, andererseits das Eingreifen in die Prärogative Gottes, so ist gar keine Veranlassung, unsere Stelle dagegen zu schützen, dass nicht die Ungerechtigkeit, welche dem menschlichen Richten, weil es κατὰ προςωποληψίαν geschieht, allerdings eignet, der Vergleichungspunkt sei zwischen diesem und dem göttlichen Richten; nicht die Ungerechtigkeit, auch nicht die Strenge (Tholuck), sondern die Lieblosigkeit ist das *tertium comparationis*, insofern der Richtende als ausserhalb der Erlösungsliebe Gottes stehend von Gott nicht nach Massgabe der in Christo geschehenen Erlösung, sondern abgesehen von dieser Erlösung gerichtet wird; cf. Jac. 2, 13: ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος. — Das zweite Hemistich als V. 2 ist nach Analogie des Parallelismus *membrorum* ohne eigenthümliche Modification des Gedankens im ersten Hemistich hinzugefügt; das Bild ist hergenommen von dem (Getreide =) Hohlmass.

Das allgemeine Verbot des Richtens wird in V. 3—5 als Splitterrichterei dargestellt, welche jedoch, was den Gedankenzusammenhang verwirren würde, nicht als etwas Neues, Zweites, sondern als das Richten *in concreto* aufzufassen ist. Die Partikel δέ antwortet nämlich auch hier (ebenso wie 6, 27 und 5, 29) auf einen verschwiegenen Einwurf; dieser Einwurf bezieht sich auf die Thatsache, dass etwas zu Richtendes bei dem Anderen sich finde und dass die Entfernung dieses zu Richtenden die Pflicht wahrer Nächstenliebe, vor Allem heilsgeschichtlicher Bruderliebe sei. Eben desshalb ist auch von dem ἀδελφός σου die Rede, welches auch hier (was allein Stier hervorhebt) durchaus nicht mit ὁ πλησίον σου zu identificiren ist; denn unser heilsgeschichtliches Verhältniss zum Bruder giebt nicht nur stets die besondere Veranlassung, es legt auch die unverkennbare Pflicht auf, bei seinem sittlichen Reinigungsverfahren ihm behülflich zu sein. Jesus antwortet auf jenen Einwurf durch die Frage V. 3: τί δὲ βλέπεις κτλ. Er erkennt die Wahrheit an, dass an dem Bruder etwas zu Reinigendes sich finde, im weiteren Verlaufe auch, dass es unsere Pflicht sei, dem Bruder zur Reinigung zu helfen, behauptet aber, dass, wenn dieses als Richten geschehe, sich das Verhältniss immer so stelle wie das Verhältniss des Sehens des fremden Splitters zum Nichtbemerken des eigenen Balkens. Nicht also das βλέπειν des κάρφος an sich wird getadelt, sondern das Sehen des Splitters, das scharfe Bemerken der kleinen Fehler des Bruders bei völliger Blindheit in Bezug auf die eigenen grösseren. Denn dabei ist zunächst stehen zu bleiben, dass der Gegensatz von τὸ κάρφος und ἡ δοκός den des Kleinen und des Grossen bezeichnen soll. Tholuck

hat, besonders verleitet durch die Nennung des Auges und mit Hinweis auf viele Parallelen in den Rabbinen und im Arabischen, den Nachdruck darauf gelegt, dass der Splitter im Auge etwas Schmerzhaftes sei, das man nicht selbst erkennen könne, das daher von Anderen angezeigt und ausgezogen werden müsse. Allein dadurch wird der Gedanke verschoben und das Motiv der Barmherzigkeit an ganz unpassendem Orte geltend gemacht; ferner soll nach Tholuck der Balken auch etwas Schmerzhaftes, ja schmerzhafter als der Splitter sein, wie kann dann von dem *βλέπων* gesagt werden, dass er *τὴν δοκόν* im eigenen Auge nicht gewahr werde, *κατανοεῖς*? Wenn aber dann noch betont wird, dass *ἡ δοκός* nicht als Längebalken, sondern als Querbalken zu denken sei, so hat das nur einen Sinn, wenn bemerklich gemacht werden soll, dass *ἡ δοκός* das Sehen überhaupt verhindere; aber das Sehen wird doch dem V. 3 Angeredeten ausdrücklich zugeschrieben. Nicht zu subtil ist es, wie Tholuck schreibt, dass man die Gleichartigkeit des Splitters und des Balkens hervorgehoben hat (Beide sind von Holz), da es psychologisch richtig ist, dass vorzugsweise diejenigen Fehler des Bruders uns zum Richten reizen, deren wir uns selbst, ohne es uns eingestehen zu wollen, bewusst sind; allein das Lexicon legt gegen diese Deutung Verwahrung ein, da *τὸ κάρφος* nicht Holzsplitter, (dieser heisst *σκόλοψ*, *κλάσμα*), sondern ein Strohhälmchen oder Spreutheil bedeutet (vgl. Meyer). Dass gerade der Splitter im Auge genannt ist, hat seinen Grund in der Frage des Einwurfes (*δέ*) und ist aus der Seele des Richtenden herausgeredet: in dem Auge, diesem zartesten und verletzbarsten aller Glieder, sitzt der Splitter, wie sollte man ihn nicht sehen und zu beseitigen trachten? Gleichwol ruht auf dem *βλέπειν* der Tadel Jesu, wenn mit dem *βλέπειν* des Splitters das *οὐ κατανοεῖν* des Balkens verbunden ist. Natürlich verliert die tadelnde Frage ihre allgemeine Anwendbarkeit, wenn unter *ἡ δοκός* beliebige grössere Fehler, als *τὸ κάρφος* sind, zu verstehen wären; sie würde nur denjenigen treffen, welcher sittlich tiefer stände als der, welcher den Splitter im Auge hat. Nein, nicht überhaupt grössere Fehler sind mit *ἡ δοκός* gemeint, sondern der sittliche Fehler, dessen sich der Richtende — denn von diesem ist noch fortwährend die Rede — durch sein Richten schuldig macht[1]). Mag er in jeder anderen Beziehung den Bruder, den

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 272: „Auf dass er uns deste fleissiger warne fur dem Laster zu huten, setzet er ein grob Gleichniss und malets fur Augen, spricht ein solch Urtheil, dass ein Jglicher, der seinen Nähesten richtet, ein grossen Balken im Auge habe, da, der gerichtet wird, nur einen kleinen Splitter hat: dass er zehenmal mehr des Gerichts und

er richtet, noch so weit überragen, durch sein Richten sinkt er unter ihn herab, so dass alle Fehler des Bruders dem *κάρφος* gleich sind, sein Richten aber zur *δοκός* in seinem Auge wird.

Eine andere Weise dessen, den Jesus tadelt, wird V. 4 genannt (*ἤ*), aber eine Weise, welche die unmittelbare Folge der ersten ist; er sieht nicht nur den Splitter im Auge des Bruders, sondern er spricht zu dem Bruder: *ἄφες ἐκβάλω κτλ.* (über den Conj. in unabhängigen Sätzen, wo eine Aufforderung oder ein Entschluss ausgedrückt wird vgl. Winer: Gramm. S. 255). Wie nicht das Sehen des Splitters an sich tadelnswerth ist, sondern das Sehen in Verbindung mit dem Nichtbemerken des eigenen Balkens, so ist auch nicht das *εἰπεῖν* getadelt, auch nicht die Willigkeit, den Splitter auszuziehen, sondern das *εἰπεῖν* und die Willigkeit in Verbindung mit der Lässigkeit, die in Bezug auf den eigenen Balken keinen Finger rührt. Wie wenig Jesus die Willigkeit, das Auge des Bruders von dem Splitter zu befreien, tadeln will, geht aus V. 5 hervor. Mit dem Namen: *ὑποκριτά* = Heuchler, wird der Betreffende desshalb angeredet, weil er das *ἔκβαλε πρῶτον* nicht gethan und dadurch sich den Anschein sittlicher Ueberlegenheit bei thatsächlicher sittlicher Deteriorität gegeben, d. h. eben der Heuchelei sich schuldig gemacht hat. Dieses *ἔκβαλε πρῶτον* gebietet nun der Herr, und ist das geschehen, *τότε διαβλέψεις κτλ.* Das Wort *διαβλέπειν* = durchschauen, genau, sorgfältig schauen, kommt ausser u. St. und der Parallele Lc. 6, 42, sowie (was Bleek übersehen hat) Mc. 8, 25 weder im Neuen Testament, noch in den LXX, noch im Class. vor; das Fut. ist nicht permissiv, sondern ganz einfach als Folge des *ἐκβαλεῖν πρῶτον* zu nehmen. Wer an der eigenen sittlichen Reinigung gearbeitet, mit Erfolg gearbeitet hat, wird sich darnach umsehen, seinem Bruder zu gleicher sittlicher Reinigung behülflich zu sein; die eigene sittliche Reinigung bringt die liebende Sorge um den Bruder hervor[1]). Und weil die eigene sittliche Reinigung sich auf die bewusste *δοκός*, das *κρίνειν*, bezogen hat, so ist er in eine ganz andere Situation dem Bruder gegenüber gekommen;

Verdammens werth ist, eben damit, dass er Andere verdampt". Vgl. Stier a. a. O. S. 260 ff.

[1]) Calvin ad h. l.: *„Qui autem iudicat ex verbo et Lege Domini et iudicium suum ad charitatis regulam exigit, semper a se ipso initium censurae faciens, ille rectum iudicandi modum et ordinem servat"*. Luther a. a. O. Bd. 43, S. 274: „Denn er bekennet hie, dass ein Splitter ist, und soll weggenommen werden. Er lehret dich aber recht damit umbgehen. Sagen soll ichs, es ist wahrlich nicht fein der Splitter im Auge, aber dass ich fur allen Dingen zusehe, dass ich nicht selbs einen Balken im

sein *διαβλέπειν ἐκβαλεῖν* ist nicht mehr ein *κρίνειν*, es herrscht darin nicht mehr die Lieblosigkeit, sondern es ist ein Werk der Liebe, die heilig und rein um das höchste sittliche Wohl, um die Heiligkeit und Reinheit des Bruders sich müht (vgl. Ps. 141, 5; Prov. 27, 5. 6 u. a. St. bes. aber Mt. 18, 15 ff.; Gal. 6, 1; 1. Thess. 5, 14 u. s. w.); und diese Seite ist gottgefällig und den Brüdern werth[1]). Ueber das Verhältniss von Mt. 7, 1—5 zu Lc. 6, 37. 38. 41. 42 kann erst zu dieser Stelle geredet werden.

2. Mt. 7, 6.

Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

An und für sich liegt in der Stelle eine Warnung, sich durch Missverständniss des *μὴ κρίνετε* nicht zu sittlicher Laxheit verleiten zu lassen, indem sie eine grosse Schärfe des sittlichen Urtheils enthält[2]). Aber einen Zusammenhang dieses V. mit 1—5 kann dieser Umstand um so weniger herstellen, als sich jene Warnung nur auf die von (de) Menschen gebrauchten Ausdrücke *κύνες* und *χοῖροι*, nicht aber auf den sachlichen Inhalt der Sentenz beziehen kann. Ob ein Zusammenhang dennoch da sei, wird sich erst am Schlusse der Erklärung ergeben können.

Dass die beiden genannten Thiere, *κύνες* und *χοῖροι*, im Alterthum überhaupt, besonders im Alten Testament, als unreine und unheilige Thiere mit Verachtung erwähnt werden, ist unwidersprochen (vgl. bes. ausser Bleek und Tholuck, welcher als Belegstellen LXX 1. Kön. 21, 19. 22. 38; sodann Prov. 26, 11; 2. Petri 2, 22; 2. Sam. 3, 8; 9, 8; 2. Kön. 8, 13; Mt. 15, 26 (? vgl. Cropp: „Die Perikope vom cananäischen Weibe". Theol. Stud. u. Krit. 1870. S. 125 ff.) Apoc. 22, 15;

V. 6. Or., Ath., Chrys. und etwa 20 Min. lesen *τὰ ἅγια* statt *τὸ ἅγιον*. Statt *καταπατήσουσιν* wie BCLX u. a. lesen, hat T. R. mit ℵEGKMSUVΔΠ u. s. w. *καταπατήσωσιν*.

Auge habe, und denselben vor heraus nehme. Mache zuvor den grossen Schalk in deinem Bosem fromm, darnach thu dazu, dass der kleine auch fromm werde". — Bengel ad h. l.: „*Qui se correcto alterum corrigit, non est iudex perversus*".

[1]) Ueber die Pflicht der brüderlichen Bestrafung u. dgl. sowie über die Bedingungen und Grenzen derselben vgl. R. Rothe: Theol. Ethik. 2. Aufl. Bd. IV, § 1028 ff.; bes. § 1030 und die dort noch angeführten Stellen 2. Thess. 3, 14. 15; Hebr. 10, 24; Jac. 5, 19. 20; vgl. Röm. 15, 14.

[2]) Bengel ad h. l.: „*Hic occurritur alteri extremo. Extrema enim sunt, iudicare non iudicandos, et canibus sancta dare*".

Prov. 11, 22; Lc. 15, 15. 16 anführt, auch Conr. Ikenius: Diss. philol.-theol. 1749. Tom. I, diss. VI. pag. 65 ff.: *De mercede meretricia et pretio canis ad Domum Jehovae non adferendo ad Deut.* 23, 19). Die Frage dagegen, ob in der Deutung dieselbe Menschenclasse, oder zwei verschiedene Menschenclassen mit *κύνες* und *χοῖροι* bezeichnet werden sollen, wird verschieden, von den Neueren durchaus zu Gunsten der ersteren Annahme, beantwortet. Auf den *Parallelismus membrorum* hätte sich Meyer jedoch nicht dafür berufen sollen, da es gerade die gewöhnlichste Art dieser Redeform ist, in dem zweiten Gliede einen Wechsel des Subjectes oder Prädikates unter Festhaltung desselben Gedankens eintreten zu lassen (vgl. u. A. Ps. 19, 3. 5. 6 u. viele a. St.). Die Eigenthümlichkeit beider Thiergattungen ist überdies so verschieden, die Prädicate, welche denselben allgemein beigelegt werden (der Hund wird *λοίδορος*, *ἀναιδής*, *ἰταμός*, das Schwein *ἀσελγής*, *ῥυπαρός*, *ἀκάθαρτος* genannt vgl. Tholuck), so abweichend, dass das Natürlichste ist, auch an zwei verschiedene durch sie bezeichnete Menschenclassen zu denken. Tholuck zwar sucht dem dadurch auszuweichen, dass er unter *χοῖρος* das Wildschwein verstehen will; allein der Grund, dass es unter den Juden Schweinezucht gar nicht gegeben habe und dass ausser in Galiläa bei Nichtjuden das Schwein nicht als Hausthier sich finde, würde doch nur dann stichhaltig sein, wenn im Texte *ἔμπροσθεν τῶν χοίρων ὑμῶν* stände; es genügt, dass es überhaupt in Palästina Schweine als Hausthiere gab, ob dieselben nun von Juden oder Nichtjuden gezüchtet wurden, kommt durchaus nicht in Betracht. Gegen das Wildschwein spricht aber das Gebot selbst: *μηδὲ βάλητε κτλ.*, da Niemand auf den Gedanken kommen konnte, Wildschweinen überhaupt Etwas vorzuwerfen; dagegen ist gerade der gebrauchte Ausdruck *βαλεῖν ἔμπροσθεν* sehr bezeichnend für das Darreichen der Nahrung an die Hausschweine. Zwar als „reissende Verderber“ oder „reissende Verfolger“ (Tholuck) werden die Hunde nie genannt, wohl aber werden sie genannt als profanirende Thiere (vgl. Jerem. 15, 3; 2. Kön. 9, 35 ff.), die *ἀναισχυντία*, die Reizbarkeit und Bissigkeit sind Eigenschaften der Hunde, vor Allem der herrenlosen Hunde des Morgenlandes; dagegen ist das Schwein das Bild der Fleischlichkeit, roher Sinnlichkeit, Gefrässigkeit und Gemeinheit.[1]) Dass Jesus hier Menschen mit Thiernamen belegt (auch Mt. 23, 33: *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν* u. s. w., ähnlich der Apostel Phil. 3, 2 u. s. w.),

---

[1]) Calvin ad h. l.: „*Videtur Christus inter porcos et canes distinguere: porcis brutum stuporem, canibus vero rabiem tribuens. Et certe experientia docet duas tales esse contemptorum Dei species* etc.“.

ist ähnlich wie sein heiliges Schelten (vgl. zu Mt. 5, 22) zu rechtfertigen, nämlich aus der richterlichen Macht des Herrn und aus seiner Kenntniss der Herzen; insofern geht aber unsere Stelle über jene hinaus, als Jesus hier auch seinen Jüngern zumuthet, Menschen *κύνες* und *χοῖροι* wenn auch nicht zu nennen, so doch als solche zu taxiren. Die Frage der christlichen Ethik ist durch dieses Herrnwort bejaht, ob Menschen, deren Hauptcharakterzug hündische reizbare Schamlosigkeit oder Unverschämtheit und schweinische Fleischlichkeit und Gemeinheit ist, mit dem Namen von Hunden und Schweinen belegt oder als Hunde und Schweine angesehen werden dürfen, ohne dass der, welcher sie so ansieht oder benennt, des *λόγος σαπρός* und der *βλασφημία* schuldig wird (Eph. 4, 29. 31). Die Befugniss, welche Jesus hierdurch seinen Jüngern ertheilt, setzt natürlich die höchste Besonnenheit, aber auch eine hohe Entschiedenheit des sittlichen Urtheils voraus.

Die Zusammenstellung des *τὸ ἅγιον* und *οἱ μαργαρῖται*, welche den Hunden und Schweinen nicht vorgeworfen werden sollen, hat einige Schwierigkeiten gemacht. Die Ansicht, welche J. D. Michaelis, Bolten, Eichhorn, Bertholdt, Kühnöl aufstellten, dass correspondirend mit *τοὺς μαργαρίτας* auch *τὸ ἅγιον* eine concrete Kostbarkeit bezeichnen müsse, daher hier ein Uebersetzungsfehler anzunehmen sei, indem Jesus das Aramäische קְדָשָׁא = Ohrring gebraucht habe, was aus Missverstand durch *τὸ ἅγιον* übersetzt worden sei, wird jetzt wol von Niemandem mehr vertheidigt werden. Aber auch die Annahme, welcher Tholuck noch (nach v. d. Hardt, Paulus u. A.) beipflichtet, dass weil die Perlen der gewöhnlichen Speise der Schweine, nämlich Eicheln, Erbsen u. dergl. ähnlich seien, so auch *τὸ ἅγιον* Etwas bezeichnen müsse, was der gewöhnlichen Speise der Hunde analog sei, lässt sich nicht halten; Tholuck, ebenso Stier, will daher *τὸ ἅγιον* als Opferfleisch (בְּשַׂר קֹדֶשׁ Jerem. 11, 15; Hagg. 2, 12) verstehen. Der Einwurf Bleeks, dass die Hunde das Opferfleisch ebenso gerne essen würden, wie irgend anderes Fleisch, dass demnach die Jünger einen Angriff der Hunde (*μήποτε κτλ.*) um desswillen nicht zu fürchten haben würden, trifft Tholuck nicht, wie unten erhellen wird; dagegen wendet Meyer mit vollem Rechte ein, dass *τὸ ἅγιον* ohne nähere Bezeichnung nicht auf Opferfleisch beschränkt werden könne, das heilige Brot (לֶחֶם קֹדֶשׁ 1. Sam. 21, 5) oder jedwedes Speiseopfer (Lev. 22, 2 ff.) könne ebenso wohl darunter verstanden werden. Somit wird *τὸ ἅγιον* in seiner allgemeinen Bedeutung als „das Heilige“ zu belassen sein, während *τοὺς μαργαρίτας* die specielle Bezeichnung von etwas Werthvollem, was den Jüngern anvertraut ist, sein soll. Es ist zwar der

Plural *οἱ μαργαρῖται* nicht mit dem *εἷς πολύτιμος μαργαρίτης* Mt. 13, 45 ff. zu identificiren; aber durch den Parallelismus, in welchem *τοὺς μαργαρ.* mit *τὸ ἅγιον* steht, nehmen *οἱ μαργαρῖται* an dem Begriff des *ἅγιον* in so fern Theil, dass jedenfalls nicht an äussere Werthsachen, sondern an heilige werthvolle Dinge, an geistliche Güter nnd Gaben zu denken sein wird.

Das Doppelwort *μὴ δῶτε — μηδὲ βάλητε* (eigenthümliche Verbindung des Imperativ und des *Coniunct. adhortat.*) wird motivirt durch den warnenden Folgesatz: *μήποτε κτλ.*, welcher in zwei Glieder zerfällt: *μήποτε καταπατήσουσιν* .... und *καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς* (auch hier eigenthümliche Verbindung des *fut.* und des *aor. conj.*). Es fragt sich, ob das Subjekt beider Glieder beide genannten Thiere, *κύνες* und *χοῖροι*, oder nur die zweitgenannten *χοῖροι* sei, oder aber, ob das erste Glied die *χοῖροι*, das zweite Glied die *κύνες* zum Subjekte habe; denn die vierte Möglichkeit, dass im ersten Gliede *οἱ κύνες*, im zweiten *οἱ χοῖροι* Subjekt seien, ist durch den Wortlaut ausgeschlossen, weil es keineswegs die Art der Hunde ist, eine verschmähte Gabe mit ihren Füssen zu zertreten. Für die erste Möglichkeit, dass nämlich das Subject beider Glieder beide genannten Thiere, *οἱ κύνες* und *οἱ χοῖροι* sei, entscheiden sich diejenigen Ausleger, unter den Neueren besonders Meyer und Bleek, welche unter *οἱ κύνες* und *οἱ χοῖροι* nicht zwei charakteristisch verschiedene Menschenclassen, sondern nur die eine für das Heilige unempfängliche Menschenclasse, die mit zwei parallelen Ausdrücken bezeichnet sei, verstehen wollen. Wie aber, wenn dieselbe Menschenclasse hätte bezeichnet werden sollen, gewiss nicht im zweiten Gliede das von dem Hunde so charakteristisch verschiedene Schwein würde genannt sein, so kann besonders die Aussage *καταπατήσουσι κτλ.* nicht auf gleiche Weise von Hunden und Schweinen gelten, da wol das Schwein, nicht aber der Hund, die nicht brauchbare Nahrung mit den Füssen zertritt. Dieser Umstand wird wol Tholuck (auch Stier) bewogen haben, sich für die zweite Möglichkeit zu erklären, dass nämlich das Subjekt des Folgesatzes nur *οἱ χοῖροι* sei; er findet in dem ersten: *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν* nur den Gedanken ausgesprochen: „gebt nicht das Heilige dem, der dessen nicht werth ist“ und sieht diesen Gedanken durch das Nachfolgende dahin erweitert, „dass das zweite Bild auch zugleich das Verhalten der Unwürdigen gegen die Gabe und gegen den Geber bezeichnet; die Gabe wird verachtet, und, weil sie deren Werth nicht verstehen, wird der Geber selbst gemisshandelt“. Jedenfalls würde solche Isolirung des ersten Verbotes auch in der Deutung eine Verschiedenheit der *κύνες* und *χοῖροι* voraus-

setzen, die Tholuck jedoch zu verwerfen scheint; vor Allem aber will solche Fassung durchaus nicht zu der vorliegenden Beschreibung stimmen, und es ist ganz sonderbar, von den Schweinen als schädigenden und bösartigen Thieren *uno tenore* mit bissigen und (im Morgenlande) räuberischen Hunden zu reden und von diesen Nichts zu befürchten. Auch die Ausdrücke *καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς* scheinen durchaus nicht der Art zu sein, dass sie von den Schweinen, selbst wenn man mit Tholuck unberechtigter Weise ausschliesslich an Wildschweine oder im Walde verwilderte Schweine denken wollte, füglich gebraucht werden könnten. Zwar Tholuck findet das Wort *στραφέντες* sehr malerisch für die Angriffsweise des Ebers (*verres et aper*): „Die vor ihn hingeworfene Gabe tritt er mit Füssen, dann — wenn er sich getäuscht sieht — wendet er sich zur Seite und greift auch den Gegner an — das Bild ganz der Natur angemessen“. Aber zur Seite gewendet kann er den Gegner doch nur dann treffen, wenn der Gegner seitwärts vom Eber steht und seitwärts ihm die Perlen zugeworfen hat, demnach nicht sie geworfen hat *ἔμπροσθεν τῶν χ.* Auch ist es ein Irrthum, dass der Eber seinen Gegner von der Seite angreife, mag man das nun so verstehen, dass der Eber von der Seite läuft, oder dass er die Seite des Gegners zu treffen sucht; Horaz (Carm. 3, 22) sagt allerdings mit Recht: *verres obliquum meditans ictum* und Ovid (Heroïd. 4, 154) mit gleichem Recht: *obliquo dente timendus aper*, der Zahn des Ebers ist ja auch *obliquus*, und daher wird auch der Stoss des Ebers *obliquus*, schräg, nach der Seite hin sein; aber nicht seitwärts, sondern gerade vor sich greift der Eber den Menschen an, und der Jäger erwartet den anstürmenden Eber stets mit gerade vor sich hin gehaltener Saufeder; erst wenn der Eber seinen Gegner erreicht hat, wendet er mit leichter Wendung den Kopf und führt den Stoss zur Seite. Somit würde gerade der Ausdruck *στραφέντες* unpassend sein sowol in Beziehung auf *ἔμπροσθεν*, als zur Bezeichnung der Angriffsweise des Wildschweines. Endlich aber ist es in der Jagdkunde etwas ganz Unerhörtes, dass ein Wildschwein dadurch, dass es sich über vorgeworfene vermeintliche Nahrung getäuscht sieht, so in Wuth geräth, dass es den Menschen angreift und zerreisst; nur von angeschossenen und in dem Treibjagen gehetzten Ebern ist Angriff und Gefahr für Menschen zu fürchten. Aber von Wildschweinen ist ja überhaupt hier keine Rede, sondern vom *χοῖρος*; allerdings begreift dies Wort beide Arten, das Hausschwein und das Wildschwein, in sich, es kann aber ohne Näherbestimmung nicht das Wildschwein im Gegensatz oder im Unterschied vom Hausschweine, auf welches die Worte

στραφέντες ῥήξ. ὑμ. erst recht nicht passen würden, bezeichnen.

Es würde demnach nur die dritte Möglichkeit übrig bleiben, dass nämlich das erste Glied: *καταπατήσουσιν αὐτ. ἐν τ. π. αὐ.* die *χοῖροι*, das zweite Glied: *στραφέντες ῥήξ. ὑμ.* die *κύνες* zum Subjecte habe. Diese Auffassung, die Anwendung der Redeform *ἐπάνοδος* oder *ὑστέρησις*, welche von Theophylact zuerst geltend gemacht wurde, dem dann Hammond, Wolf, Kühnöl u. A. folgten, wird von Meyer mit Verachtung, von Bleek als unbrauchbar zur Seite geschoben, ohne dass jedoch Beide irgend Gründe angeben; das Bedenken Tholucks reducirt sich darauf, dass statt *καὶ στραφ.* doch *ἢ στρ.* zu lesen sein würde. Dies Bedenken jedoch wird verschwinden, wenn bedacht wird, dass ja die Jünger nicht vor zwei verschiedenen Akten gewarnt werden 1) das Heilige den Hunden zu geben, 2) Perlen vor die Schweine zu werfen, sondern vor einem Akt; das Geben des Heiligen und das Werfen ihrer Perlen ist dasselbe, und dieses Eine geschieht bei Menschen, welche theils Hunden theils Schweinen ähnlich sind; das Geschick der Jünger wird daher nicht entweder — oder sein, sondern sowol — als auch, indem die Schweine die äusserste Verachtung gegen die Gabe, die Hunde Ingrimm gegen die Geber üben werden. Das zweite Glied (*καὶ στρ. κτλ.*) auf die Hunde bezogen, hat etwas sehr Malerisches; jeder Kenner der Hundenatur weiss, dass man, um sich vor raschem Zufahren der Hunde zu schützen, die Speisebissen ihnen gern so hinwirft, dass sie dem Geber beim Zufahren den Rücken oder die Seite zuwenden; ebenso ist es bekannt, dass selbst Haushunde sehr erregt werden können und heftig anstürmen, wenn man ihnen statt des erwarteten Speisebissens etwas für sie Ungeniessbares hingeworfen hat. Das ist ohne Zweifel bei den herrenlosen Hunden des Morgenlandes, bei welchen jede Dressur zum Gehorsam und zur Treue fehlt, noch in ungleich höherem Masse der Fall, und wir haben somit eine in jeder Beziehung charakteristische Schilderung vor uns. Unempfänglich sind die, von welchen Jesus redet, für das Heilige und für das, was an sich und den Jüngern werthvoll ist; aber darin sind diese Unempfänglichen von einander verschieden, dass die Einen, den Schweinen gleich, welche die nicht essbaren Perlen mit ihren Füssen tief in den Koth hineintretend grunzend weiterschreiten, die Gabe in Stumpfsinn verachten, die Anderen dagegen, den Hunden gleich, welche durch das nicht essbare Heilige in ihrer Erwartung auf Speise getäuscht, erregt sich wider die Geber wenden und sie zerreissen, euch mit ihrem Ingrimm verfolgen werden, indem sie eure Gabe als Beleidigung und Hohn ansehen (ähnlich Ph. M. Hahn). Es

fragt sich jedoch, ob diese nach unserer Meinung allein angemessene Erklärung grammatisch zu rechtfertigen sei; Tholuck erkennt das Vorkommen der Redeform ἐπάνοδος oder ὑστέρησις an, nach welcher von zwei verbundenen Verbis das erstere sich auf das zweite von zwei vorhergegangenen Nominibus, das zweite Verbum sich auf das erste bezieht; als Beispiel nennt er Mt. 12, 12, soll heissen Mt. 12, 22: προςηνέχθη αὐτῷ . . . τυφλὸς καὶ κωφὸς . . . . ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. Allerdings passt dieses Citat, wiewol unsere Stelle davon individuell verschieden ist. Weit ergiebiger jedoch ist das Suchen von Belegen im Alten Testamente; es liegt ja hier, wie überhaupt in der Bergpredigt, anerkannter Massen ein Anklang an alttestamentliche Redeformen schon in dem *Parallelismus membrorum:* μὴ δῶτε τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε ἔμπρ. τ. χοίρων vor, und in Verbindung mit dem *Parallelismus membr.* ist im Alten Testamente jene Form der Hysteresis keineswegs selten. Als Beispiele führen wir an Ps. 72, 13. 14: 1) „Er schonet des Geringen und Armen, und 2) die Seelen der Armen befreit er. 3) Von Schaden und Unrecht rettet er ihre Seele, und 4) kostbar ist ihr Blut in seinen Augen". Es ist augenscheinlich, dass der erste Satz seine nähere Erklärung im vierten, der zweite Satz seine nähere Erklärung im dritten hat. Oder Ps. 74, 21. 22: „1) Nicht zurückgewiesen werde der Bedrängte beschämt, 2) der Gedrückte (עָנִי vgl. oben zu 5, 4) und Arme mögen rühmen deinen Namen. 3) Steh auf, Gott, streite deinen Streit. 4) Gedenke deiner Schmach von dem Thoren täglich. Die Bitte im ersten Satze, dass der Bedrängte (Fromme) nicht möge beschämt zurückgewiesen werden, wird ergänzt durch die Bitte des vierten Satzes, dass die Thoren müssen beschämt werden, weil sie Gotte Schmach anlegen, wogegen der zweite Satz, dass der עָנִי, welcher Gewaltthat duldend auf Gott seine Hoffnung setzet, und der Arme rühmen möge Gottes Namen, in dem dritten Satze seine Ergänzung hat, dass Gott streiten möge seinen Streit, welcher zur Rettung des עָנִי wider die Gewaltthäter wird geführt werden. Conradus Ikenius nimmt die Ehre für sich in Anspruch, diese „grammatische Regel" im Alten Testamante entdeckt zu haben (in s. *Diss. phil.-theol.* 1749 Tom. I, diss. VII: *De regula quadam grammatica, multis Scr. S. locis lucem foenerante, occasione verborum* 1. Sam. 6, 7 [„Nehmt und macht einen Wagen und zwei trächtige Kühe"]); er behauptet geradezu, dass diese Art zu reden ein ständiger Gebrauch bei den Hebräern gewesen sei, Abweichung davon dagegen eine Ausnahme (l. c. § 5.) Die Regel lautet: *Hebraei plerumque, quando duabus orationis partibus duas alias ad priores relationem habentes subiungunt, has ita disponere solent, ut prior*

respondeat proxime praecedenti, posterior remotiori, und als Beispiele führt er an aus dem Alten Testamente: 1. Sam. 6, 7; Ps. 49, 3; Cant. 2, 14; Jes. 11, 9 (vgl. 6—8); Job 27, 5—7; Ps. 133, 1—3; Jes. 56, 3—7; Jerem. 35, 16—19; Hes. 16, 3. 4—14. 15 ff. — im Neuen Testamente: Mt. 6, 24 (?); Röm. 11, 22; 1. Cor. 6, 11; ebenso in grösseren Abschnitten Mt. 25, 34—40. 41—45. 46; Röm. 1, 16. 17. 18—2, 16; 2, 17—3, 20 u. s. w. — Ueberdies vgl. unten zu Lc. 6, 17 ff. Als solche nicht eigentliche hebraisirende, aber doch dem Alten Testamente entstammende und mit dem *Parallelismus membrorum* eng verbundene Redeform haben wir auch in unserer Stelle die Hysteresis anzusehen.

Wir gehen zu der Deutung über. Ueber die unter den *κύνες* und *χοῖροι* abgebildeten Menschen haben wir schon oben geredet; nicht diese, wol aber *τὸ ἅγιον* und *οἱ μαργαρῖται*, welche jenen nicht gegeben werden sollen, bereiten den Auslegern grosse, und soweit wir sehen, nicht gelöste Schwierigkeit. Meyer, mit welchem Tholuck auf Grund der Erklärung bei Calvin, Luther, Zwingli u. A. übereinstimmt, versteht unter *τὸ ἅγ.* und *οἱ μαργ.* die heilige, weil göttliche, evangelische Wahrheit und meint, die Apostel hätten so oft das Wort des Herrn an ihrem eigenen Geschicke gewahr werden müssen, da sie natürlich (?) die Hunde und Schweine in der Regel erst durch ihre Berufs-Erfahrung erkennen mussten, um dann nicht weiter sie mit Anbietung des Heiligen zu locken, sondern den Staub abzuschütteln u. s. w. M. a. W.: kein Mensch, auch die Apostel nicht, kann das Gebot Jesu erfüllen; erst nachdem man es übertreten hat, kann man es bewahren, aber auch nur soweit es sich um dieselben Individuen handelt, welchen gegenüber man es übertreten hat. Und, fügen wir hinzu, auch dies nur in dem Fall, wenn die ganze Hörerschaft aus Hunden und Schweinen bestand; waren nur Einzelne solcher Menschen darunter, so konnte keine Macht der Welt die Apostel davor bewahren, dass sie nicht bei jeder öffentlichen Verkündigung des Evangeliums das Gebot des Herrn aufs Neue überträten; m. a. W. nach M.'s Erklärung ist Gehorsam gegen dieses Wort des Herrn unmöglich, damals wie jetzt, und jeder Prediger jeder evangelischen Gemeinde wird an jedem Sonntage in unvermeidlicher Gefahr stehen, gegen dies Wort zu sündigen. Bleek, welchen wir als Repräsentanten einer anderen Reihe von Auslegern nennen, gesteht dies Letztere gewissermassen zu, indem er in inniger Weise ausführt, dass wir von keinem Menschen, wie stumpf oder wie gesunken er auch scheinen möge, wissen können, ob er nicht durch Gottes Gnade für die Heilslehre empfänglich und durch dieselbe bekehrt werden könne,

und ob es nicht Gottes Wille sei, sich unser dazu als Werkzeug zu bedienen. Nur das wollte Jesus sagen, dass wir bei solchen Menschen nicht damit anfangen dürfen, ihnen vorzuhalten, was uns das Heiligste und Erhabenste ist, sondern damit, dass wir sie auf der einen Seite zum Bewusstsein der Unlauterkeit ihres Herzens zu bringen suchen und auf der anderen Seite vor Allem durch fortwährende Beweisung der Liebe die gleiche Gesinnung auch in ihnen zu erwecken trachten. Wohl! Aber was ist, so allgemein gefasst, uns das Heiligste und Erhabenste? Ist es nicht das Erkannt- und Geglaubethaben der Liebe, die Gott zu uns hat, die sich in der Vergebung der Sünde und in dem Theilnehmenlassen an seiner Gemeinschaft bezeugt? Wie ist es in der That fertig zu bringen, Menschen zum Bewusstsein der Unlauterkeit ihres Herzens zu führen ohne Bezeugung dieser Gottesliebe? Oder soll die gesetzliche Busspredigt der Anfang sein? So scheinen Olsh. u. A. es zu verstehen, aber Tholuck widerspricht dem mit Recht unter Berufung auf Mc. 16, 15; Mt. 10, 27; 2. Tim. 4, 2; wie sollte das auch durchzuführen sein in einer Gemeinde, die aus allen Elementen gemischt ist? — Dreierlei steht nach unserem Texte fest: 1) dass unter den Hunden und Schweinen nur solche Menschen zu verstehen sind, welche als Hunde und Schweine (in der angegebenen Deutung) erkannt sind, noch ehe ihnen *τὸ ἅγ.* und *οἱ μαργαρ.* dargeboten wurden; 2) dass *τὸ ἅγιον* und *οἱ μαργαρῖται* nicht dasjenige sein kann, wodurch Hunde und Schweine zu Kindern Gottes können umgewandelt werden, also nicht die evangelische Heilswahrheit als solche, sondern Etwas, was seinen Ort lediglich unter denen hat, welche brüderlich mit uns verbunden sind; 3) *τὸ ἅγ.* und *οἱ μαργ.* muss Etwas sein, was die Hunde und Schweine, wenn es ihnen gegeben würde, zu stumpfsinniger Verachtung oder zu grimmiger Feindschaft veranlassen wird, Letzteres natürlich, weil es für sie etwas Verwundendes und Beleidigendes hat. Die alten K. V.-V. sind auf durchaus richtiger Spur, wenn sie wie Tertullian (*de praescr. haeret.* 41) und ähnlich Clem. Alex. (Strom. I, S. 348) auf den Unterschied zwischen *catechumeni* und *fideles* hinweisen, ebenso J. Wesley, der unter dem Heiligen und den Perlen die *deep things of God* versteht, wie *perfection*, und die *great things of God*, wie *own experience* (so auch Stier). Allein es ist ersichtlich, dass der aufgestellte dritte Kanon darauf nicht rechte Anwendung leidet, und Tholuck hat nicht Unrecht mit der Frage, was berechtigen könnte, *τὸ ἅγιον* und *οἱ μαργαρῖται ὑμῶν* so einzuschränken. Die einzige Möglichkeit, welche uns eine derartige Berechtigung verleiht, ist der Zusammenhang unseres Verses mit V. 1—5. Tholuck vermisst die für den Zusammen-

hang unerlässliche Partikel *ἀλλά* oder *δέ*, aber Meyer leugnet mit Recht die Unerlässlichkeit solcher Partikel durch Hinweis auf den Charakter gnomologischer Rede. Leider hat Meyer den richtigen Weg, dass „die Gedankenverbindung sich knüpfe mit dem unmittelbar vorhergehenden *τότε διαβλέψεις κ. τ. λ.*, welche die Besserung Anderer bezweckende Thätigkeit in ihren Grenzen bleiben, nicht ein Hingeben des Heiligen an die Hunde werden soll", durch seine folgende Deutung, das Heilige sei die evangelische Wahrheit, verlassen. Nicht von der Verkündigung der evangelischen Wahrheit, sondern von der die Besserung Anderer bezweckenden Thätigkeit, näher von der Pflicht und dem Recht brüderlicher Bestrafung war im Vorigen die Rede; nur um den *ἀδελφός σου* und seinen Splitter, nicht um den Splitter eines beliebigen Anderen handelte es sich; und eben diese heilige Bruderpflicht der brüderlichen Bestrafung in Demuth und Sanftmuth, ohne zu richten, ist *τὸ ἅγιον*, die persönliche Tüchtigkeit, diese heilige Bruderpflicht zu üben, sind *οἱ μαργαρῖται ὑμῶν* (Anklang bei Stier). So heilig und schön diese Pflicht den Brüdern gegenüber ist, so soll sie doch Niemand den Unempfänglichen gegenüber üben, etwa in der Meinung, durch vertrauensvolle Näherung, durch demüthiges Aufdecken des eigenen innersten Lebens, durch freimüthiges Aufdecken der erkannten Fehler des Nächsten, diese gewinnen zu können; es ist vergeblich, und die einzige Folge wird sein stumpfsinnige Gleichgültigkeit gegen eure Perlen bei den Einen, ingrimmige Feindschaft bei den Anderen, natürlich weil sie die brüderliche Bestrafung als persönliche Beleidigung auffassen. Es ist, als ob in der Bezeichnung „Hunde und Schweine" der heilige Zorn durchklänge, der mit der Beschämung verbunden ist, die der Gläubige empfindet, wenn er seine Heiligthümer vor den Augen Unempfänglicher entblösst hat, und diese stumpf verachtend darüber wegschreiten oder in wehethuendem Missverstand als persönliche Gehässigkeit das auslegen, was lauterste Bruderliebe war.

3. Mt. 7, 7—11.

Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καί ἀνοιγήσεται ὑμῖν. (8.) *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.* (9.) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον*

V. 8. Nur B, 1 kopt. und 2 syr. Vss. lesen *ἀνοίγεται*, wie Lachm. aufgenommen hat.

V. 9. *ἢ τίς ἐστιν* lesen ℵB²CEGKMSUVXΔΠ, die meisten Codd. der It., die Vulg. u. s. w., wogegen B*L die meisten Vss. nur *ἐστίν* lesen. — *ὃν* so ℵ*BC einige Min., die lat. KVV., sah., kopt., arm. Vs. u. s. w.

ἐπιδώσει αὐτῷ; (10.) *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* (11.) *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.*

Eine Gedankenverbindung dieses Abschnittes mit dem Vorigen ist nicht ersichtlich, wie auch Meyer anerkennt; wenn Stier nach dem Vorgang Anderer das Gebet, zu welchem aufgefordert wird, als Bitte um Weisheit fasst, dem Gebote V. 6 nachzukommen, so ist das eine im Text nicht motivirte willkürliche Einschränkung des reichen Wortes. Unmotivirt ist auch die Behauptung Menkens (a. a. O. S. 220; ähnlich Ph. M. Hahn a. a. O. S. 149), es handele sich hier um unser Anders- und Besserwerden, eine Behauptung, welche vielleicht aus der Reflexion auf den Text der Lc.-Parallele (11, 13), welcher *πνεῦμα ἅγιον* statt *ἀγαθά* (Mt. V. 11) liest, entstanden ist. Tholuck meint, eher liege darin eine schliessliche Anweisung, wie die Kraft zur Erfüllung der Nächstenpflichten zu erlangen sei; sind die Nächstenpflichten V. 1—6 gemeint, so ist dies eben auch Stiers Meinung; sind die Nächstenpflichten überhaupt gemeint, so lässt sich nicht die Stellung dieser Anweisung an diesem Orte begreifen.

Es handelt sich in diesem Abschnitt um das Gebet, näher um das Bittgebet. Eine dreifache Aufforderung (*αἰτ.*, *ζητ.*, *κρ.*) stellt Jesus voran, und jeder dieser Aufforderungen entspricht eine Verheissung (*δοθήσ.*, *εὑρήσ.*, *ἀνοιγήσ.*); die Wirkung des Bittgebetes ist also die Erhörung, und um der Erhörung willen soll gebetet werden. Es ist von den Auslegern nicht versucht worden, ein klares gegenseitiges Verhältniss der drei Aufforderungen nachzuweisen; denn die Behauptung Meyers, dass hier eine Klimax vorliege, die nämliche Thätigkeit bis zu andrängender Inbrunst bezeichnend, tritt nur als Behauptung auf; und Luthers Wort (a. a. O. Bd. 43, 291): „Warumb aber Christus so viel Wort brauche, dass er dreierlei Stück setzet .... ist leicht zu sehen, dass er uns damit will deste stärker vermahnen zu beten“, hat nur die Häufung der Ausdrücke im Auge, wie er auch später sagt: „dass er (Christus) einerlei mit andern Worten wiederhölet“. Und doch liegt es nicht gar fern, dies Verhältniss als das einer dreifachen

---

gegen *ὃν ἐάν* des T. R. mit ℵ[b]EGKLMSUVXΔΠ, die meisten Cdd. der It. die Vulg. u. s. w. — *αἰτήσει*, so ℵBCLΔ u. s. w. gegen T. R., welcher mit EGKMSUVXΠ u. s. w. *αἰτήσῃ* liest.

V. 10. *ἢ καί* so ℵBC, mehrere Min. und Vss. — *ἢ καὶ ἐάν* lesen It. und Vulg.; *καὶ ἐάν* liest der T. R. mit EGLUVXΔ u. mehreren Vss. — *αἰτήσει* lesen ℵBCLΔ und 33; *αἰτήσῃ* der T. R. mit EGKMSUVXΠ.

Antiklimax anzusehen, oder besser als das eines dreigliederigen Hysteron-Proteron unter dem Bilde eines Hülfesuchenden, welcher zuerst an der Thüre des Wohlthäters anklopft, dann, nachdem ihm geöffnet ist, den Wohlthäter aufsucht (zu ζητεῖν vgl. besonders Jerem. 29, 13. 14), endlich, nachdem er ihn gefunden hat, seine Bitte vorbringt, welche dann Gewährung findet[1]). Dass aber die gewisse Erhörung des Anklopfens, Suchens, Bittens verheissen wird, macht die Aufforderung um so dringender, es lockt und überredet gleichsam dazu[2]).

Der in V. 7 verheissene gewisse Erfolg wird in V. 8 begründet (γάρ), und zwar dadurch, dass das Ganze auf ein feststehendes göttliches Reichsgesetz zurückgeführt wird. Nach diesem verhält es sich so, dass jeder Bittende empfängt, jeder Suchende findet, jedem Anklopfenden aufgethan wird; denn so ist das πᾶς γὰρ am Anfange von V. 8 zu nehmen; es steht vor allen drei Subjecten und will auf alle drei Subjecte gleicher Weise bezogen sein. Es wird V. 7 und 8 nicht gesagt, dass unbedingt gerade dasselbe werde gegeben und gefunden werden, was gesucht und erbeten sei; desshalb wird es nicht gesagt, weil Jesus überall fern davon ist, eine unbedingte Erhörung des Gebetes mit genau der Bitte entsprechendem Erfolge zu lehren. Dem Folgenden ist es vorbehalten, die nothwendige Beschränkung den aufgestellten Sätzen hinzuzufügen; dies geschieht dadurch, dass Jesus durch eine *conclusio a minori ad majus* ihnen die Gewissheit des Gesagten *ad hominem* demonstrirt. Die *Conclusio* besteht darin, dass das Verhältniss des menschlichen Vaters zu seinen Kindern in Betreff ihrer Bitte das Verhalten eueres Vaters im Himmel zu seinen Kindern illustrirt; ist die Liebe und die Macht Gottes grösser als die menschliche Vaterliebe

---

[1]) Verfehlt ist gewiss die Umschreibung Menkens (nach Bengel ad h. l.) a. a. O. S. 220: „Bittet, was ihr bedürfet; suchet, was ihr verloren habt und was euch verborgen ist; klopfet an, ihr, die ihr noch draussen seid, bei denen es noch auf den Eingang in das himmlische Königreich ankommt".

[2]) Calvin ad h. l.: *„Atque hoc diligenter notandum est: primum ut sciamus hanc orandi legem nobis statui ac praescribi; ut certo persuasi simus nobis propitium esse Deum, ut vota nostra exaudiat. Deinde quoties ad orandum accingimur, vel quoties sentimus non satis vigere in nobis precandi ardorem, ut nobis in mentem veniat tam benigna invitatio, in qua nobis Christus de paterno Dei affectu testatur".* — Luther a. a. O. Bd. 43, S. 285: „Zum andern, hast du hie die tröstliche Verheissung und reiche Zusagung, die er thuet von dem Gebete, dass man sehe, es liege ihm Etwas dran, und lerne unser Gebet köstlich und theur fur Gott halten, weil er uns so ernstlich dazu vermahnet, so freundlich locket und zusagt, dass wir nicht umbsonst sollen bitten; und wenn wir gleich kein Ursach oder Reizung hätten, denn diess freundliche, reiche Wort, so sollte es gnug sein uns zu treiben".

und Vatermacht, so ist die Gewissheit der Gebetserhörung Gottes grösser, als die Gewissheit der Erhörung seitens eines menschlichen Vaters. Die Bedingung der Verheissung der Erhörung besteht darin, dass vorausgesetzt wird, nicht dass in der rechten Gesinnung gebetet werde — so Tholuck, welcher auf die sonst in der Heiligen Schrift genannten subjectiven Bedingungen der Gebetserhörung, wie in Jesu Namen, im Glauben, in Gewissensfreudigkeit mit Hinweis auf Mt. 21, 22; Mc. 11, 24; Joh. 14, 13; 15, 7; 16, 23 ff.; 1. Joh. 3, 22; Jac. 1, 6 zurückgeht; — denn dass in der rechten Gesinnung, besser: in der rechten Inbrunst, gebetet werde, liegt *implicite* in dem *αἰτεῖν*, ohne dass durch irgend ein anderes Wort darauf hingedeutet würde; aber die Voraussetzung wird genannt, dass um die rechte Gabe, um Gutes, Nothwendiges und Nützliches gebetet werde. Man darf auch nicht mit Tholuck unsere Stelle durch den auch an sich anfechtbaren Gedanken erklären wollen, dass der Mittelpunkt aller Gebete in dem: „Dein Reich komme" liege (vgl. dagegen oben zu 6, 9): „ist dies das höchste Gut, so kann um alle untergeordneten Güter nur gebetet werden, insofern sie Mittel" [sind] „zu diesem Zweck". Denn der Text redet von *δόματα ἀγαθά*, die uns sollen gegeben werden für unsere individuellen Bedürfnisse; sollen diese auf eine Gabe zurückgeführt werden, die sowol specifisch göttlich als unbedingt nothwendig für jedes individuelle Bedürfen sind, so ist das nicht das Kommen des Reiches Gottes, sondern (Parall. in Lc.) „der Heilige Geist".

Die in dem Bilde V. 7. 8. unentbehrlichen Momente des *ζητεῖν* und *κρούειν* bleiben in dem Fortschritt der Rede von V. 9 an unberücksichtigt; nur der Hauptbegriff *αἰτεῖν* wird weiter behandelt. Die Partikel *ἤ* mit folgendem Fragesatz setzt einen Zweifel voraus in die Wahrheit des Gesagten, wie auch im Deutschen nach auffallenden Behauptungen gern eine ähnliche Wendung wie: „oder sollte es sich anders verhalten" u. dergl. gebraucht wird. Zwei Fragesätze werden angeführt; „oder welcher Mensch ist aus euch, welchen sein Sohn bitten wird um Brot, er wird doch nicht einen Stein ihm geben? Oder auch einen Fisch wird er bitten, er wird doch nicht eine Schlange ihm geben?" In beiden Fragen findet ein Anakoluth statt, ein Ineinanderschieben von zwei verschieden formulirten Fragen (Winer: Gramm. S. 454 vgl. auch Tholuck, bes. Bleek und Meyer); das in beiden Fragen gebrauchte *ἐπιδιδόναι* ist hier nicht = noch dazu geben, sondern nur hingeben, mittheilen, wie auch oft im Classischen (vgl. Bleek). Der Stein ist ähnlich dem Brot, die Schlange ähnlich dem Fisch; der Mensch kann leicht seinen Sohn betrügen, indem er ihm

äusserlich Aehnliches und doch wesentlich Verschiedenes darreicht; aber er wird es nicht thun, die väterliche Liebe wird ihn daran hindern. In doppelter Weise sind jedoch beide Fragen sachlich unterschieden; in der ersten Frage handelt es sich um Brot, das unentbehrliche Nahrungsmittel, in der zweiten um einen Fisch, ein entbehrliches Nahrungsmittel, in der ersten Frage würde die ἐπίδοσις, der Stein, nur etwas Ungeniessbares, daher Unnützes, bezeichnen, in der zweiten Frage die Schlange etwas positiv Schädliches[1]). Hat der Sohn um Brot und Fisch gebeten, so wird der Vater ihm Brot und Fisch, nicht Stein oder Schlange geben; hat der Sohn aber um einen Stein gebeten in der Meinung, der Stein sei Brot, oder um eine Schlange in der Meinung, die Schlange sei ein Fisch, so wird dieselbe väterliche Liebe es nicht zulassen, das Verlangte dem Sohne zu geben; statt des erbetenen Steines oder der erbetenen Schlange wird der Vater Brot und Fisch ihm geben, was ja der Sohn auch eigentlich gemeint hat, wenn auch der Sohn sich beklagen sollte, dass er einen Stein und eine Schlange statt des erbetenen Brotes und Fisches empfangen habe. So bat Paulus, dass der Pfahl im Fleisch ihm genommen würde, damit er kräftig sei zur Verkündigung des Evangeliums; und eben desshalb wurde der Pfahl im Fleische dem Apostel nicht genommen: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (2. Cor. 12, 7 ff.). Tholuck verweist passend auf Augustins Ausspruch (*ep. 34 ad Paulinum*): *bonus autem dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus, attribuat*, sowie als Beleg dazu auf Monicas Gebet, Gott wolle ihren Sohn nicht nach Rom gehen lassen, weil er dort völlig werde untergehen; er ging nach Italien und dort fand er Christum (Aug. Conf. lib. V, C. 15).

Die eigentliche *conclusio a minori ad maius* folgt V. 11: „Wenn nun“ (οὖν, auf das V. 9 u. 10 Gesagte zurückweisend) „ihr, obgleich ihr arg seid, wisset“ (οἴδατε = ihr versteht euch darauf, könnt es fertig bringen (ebenso im Deutschen); so εἰδέναι schon bei Homer; auch vgl. Lc. 12, 56; Phil. 4, 12 [Tholuck]) „gute Gaben eueren Kindern zu geben, um wie viel mehr wird euer Vater in dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten“. Nicht eigentlich soll hierdurch die Meinung bekämpft werden, dass Gott Nichts gebe auf unser Gebet, also überhaupt sich nicht kümmere um uns; das Concessum vielmehr, von dem aus argumentirt wird: dass Gott fortwährend giebt, und dass Alles, was wir haben und empfangen, Gaben Gottes

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Pani extrinsecus similis est lapis (ad cibum inutilis), et pisci anguis (noxius); pisce facilius caret puer, quam pane, et tamen etiam piscem impetrat. Pisces dabantur, ut hodie poma*“.

sind, weist darauf hin, dass es sich nur um die Frage des Misstrauens handeln kann, ob die Gottesgaben nicht auch unnütz (Stein) oder schädlich (Schlange) seien; dass sie Beides nicht sind, sondern *ἀγαθά*, dies wird bewiesen. Der Gegensatz *ὑμεῖς* und *ὁ πατὴρ ὑμῶν* wird zweifach verstärkt, einmal durch die Apposition zu *ὑμεῖς*: *πονηροὶ ὄντες*, sodann durch das Attribut zu *ὁ πατὴρ ὑμῶν*: *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Wie überall in der Bergpredigt, so steht auch hier *πονηρός* in seiner eigenthümlichen Bedeutung, nach welcher es die schlimme Wirkung des sittlich Schlechten bezeichnet (vgl. oben zu 5, 39), also: obgleich ihr vermöge eurer sittlichen Schlechtigkeit eine schlimme von euch ausgehende Wirkung erwarten lasst. Durch den Gegensatz zu *πον. ὄντες* empfängt das Attribut: *ὁ ἐν τοῖς οὐρ.* eine modificirte Bedeutung, indem die Erhabenheit Gottes die Modification der sittlichen Erhabenheit, der heiligen Reinheit annimmt, welche an sich das Gegentheil der schlimmen Wirkung verbürgt[1]). Eine besondere Bedeutung würden die Worte *πονηροὶ ὄντες* empfangen, wenn erwiesen sein würde, dass die Angeredeten die Jünger Jesu, ob auch in weiterem Sinne, seien; dies ist in der That zu erweisen sowol aus der durchgängigen Beziehung des Ausdruckes *ὁ πατὴρ ὑμῶν* auf die Jünger (vgl. oben zu 6, 9), als aus der ausdrücklichen Notiz in der Parallele des Lc. 11, 5 ff.: *εἶπεν πρὸς αὐτούς* scil. *τοὺς μαθητάς*. Nur insofern liegt übrigens darin, dass Jesus selbst seine Jünger *πονηρούς* nennt, ein Zeugniss heiligen Selbstbewusstseins und heiliger Selbstabsonderung auch von den Seinen, als es allerdings undenkbar ist, dass Jesus jemals sich und den Seinen Gotte gegenüber gemeinsam den Namen *πονηροί* gegeben haben würde[2]). In schlagendem Gegensatze steht das *πονηροὶ ὄντες* zu den *δόματα ἀγαθά*, welche von ihnen gegeben werden; es entsteht der Sinn: wenn nun schon ihr, die ihr doch *πονηροί* seid, dennoch kraft euerer väterlichen Liebe zu eueren Kindern alle *πονηρία* dergestalt überwindet[3]), dass ihr den Bittenden

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Qui in coelis, in quo nulla est malitia*".

[2]) Stier sagt mit Recht a. a. O. S. 271: „War es möglich, nachdrücklicher das Zeugniss von Gottes heiligem Erbarmen mit dem unerlässlichen Zeugniss von unserm Verderben zu verbinden, als hier geschieht? So redet der Holdseligste mitten in seiner Huld von uns Menschen! Von unserer menschlichen Vater- und Mutterliebe! Dies Wort scheint mir das stärkste *Dictum probans* für die Erbsünde in der ganzen Heil. Schrift (und zwar als Voraussetzung, die gar nicht erst für sich zu lehren und zu behaupten sei! vgl. 1. Kön. 8, 46), und zugleich eins der stärksten für die übermenschliche Würde des Herrn, der so redet, dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber sich ausnehmend: Ihr seid arg! Joh. 8, 23. 24".

[3]) Calvin ad h. l.: „*Malignos autem nos reddit φιλαυτία: quia dum*

δόματα ἀγαθά und nur solche gebt, — um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel, welcher als der θεὸς ἀγαθός ohne alle πονηρία in vollkommener Reinheit, daher auch in vollkommener durch Nichts getrübter Liebe lebt, Gutes geben denen, die ihn bitten. Nach dem Zusammenhange ist der Gegensatz des ἀγαθά V. 11 einmal das Unnütze, parallel dem Stein V. 9, sodann das Schädliche, parallel der Schlange V. 10; und die heilige Reinheit und Liebe Gottes offenbart sich sowol negativ darin, dass er die Bittenden nicht betrügt, indem er ihnen Unnützes und Schädliches statt des gewünschten Guten giebt, als positiv darin, dass er Nützliches und Brauchbares, Unentbehrliches und Angenehmes dem Bittenden zu Theil werden lässt, somit sich als den erweist, dem Alle vertrauen dürfen als ihrem Vater in dem Himmel.

[Parallel mit Mt. 7, 7—11 steht Lc. 11, 9—13. Die beiden ersten Verse in beiden Relationen, Mt. V. 7. 8 und Lc. V. 9. 10 entsprechen einander genau, nur mit dem Unterschiede, dass in Lc. zweimal die L.-A. ἀνοιχθήσεται vorzuziehen ist, während Mt. zweimal ἀνοιγήσεται hat. Die Verse Lc. V. 11. 12 unterscheiden sich dadurch von Mt. V. 9. 10, dass sie, obgleich denselben Sinn bewahrend, in anderer Construction stehen, vor Allem aber dadurch, dass Lc. zu den beiden Sätzen des Mt. noch einen dritten Vergleich hinzufügt: ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; Wie ein Stein mit einem Brote, eine Schlange mit einem Fische, so hat ein zusammengezogener Skorpion mit einem Ei Aehnlichkeit; in so weit schliesst sich dies dritte Glied den vorhergehenden richtig an. Während aber zwischen Brot-Stein und Fisch-Schlange ein Gedankenfortschritt (siehe oben) stattfindet, ist ein solcher zwischen Fisch-Schlange und Ei-Skorpion nicht wahrzunehmen, vielmehr ist das Moment des Schädlichen, welches bereits in der Schlange einen Ausdruck fand, im Skorpion einfach wiederholt, ein Umstand, welcher auch durch die Bemerkung Godets (in s. Comm. zu Lc. z. d. St.) nicht beseitigt wird, dass Brot, hartgesottene Eier und geröstete Fische die gewöhnlichen Bestandtheile der Mittags-Mahlzeit eines Reisenden im Oriente seien. Ist das Motiv, eine Dreizahl von Beispielen aufzustellen, lediglich in dem dreifachen αἰτεῖν, ζητεῖν, κρούειν zu suchen, so ist dies ein Beweis, dass der Text des Lc., falls nicht dieses selbe Redestück zweimal von Jesu vorgetragen ist, als durch die Reflexion hindurchgegangen sich darstellt. Ebenso ver-

sibi quisque plus satis addictus est, alios praeterit ac negligit. Atqui hoc vitium superat paternus amor, ut homines sui obliti se in filios plus quam liberaliter effundant".

hält es sich mit Lc. V. 13, wo das Wort ἀγαθά des Mt. durch πνεῦμα ἅγιον specialisirt wird, eine Aenderung, welche augenscheinlich durch die Reflexion auf das, „was Allen“ ohne Ausnahme ein ἀγαθόν und Allen ohne Ausnahme nöthig sei, hervorgerufen ist. Eigenthümlich ist noch in Lc. V. 13 der nur hier vorkommende Ausdruck ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ, welcher nach Analogie von εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας 1. Joh. 2. 21 oder auch εἶναι ἐξ ὑμῶν Col. 4, 9, εἶναι ἐκ τῆς γῆς Joh. 3, 31 zu erklären ist und den Vater, welcher dem Himmel angehört, in den Himmel hinein gehört, bedeutet. — Der Zusammenhang, in welchem dieser Abschnitt des Lc. steht, ist klar und unverkennbar; es ist der letzte Theil der Rede über das Gebet, welche Jesus bei Gelegenheit der Bitte des Jüngers: κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι κτλ. gehalten hat. Nach dem Herrngebete (Lc. 11, 2—4) folgt V. 5—8 das Beispiel des Mannes, welcher seinen Freund um Mitternacht weckt und ihn um Brot bittet; wenn dieser ihm auch nicht um der Freundschaft willen das Verlangte geben wird, so wird er's ihm doch geben διὰ τὴν ἀναιδίαν αὐτοῦ. Hieran schliesst sich unser Abschnitt V. 9 ff. mit den Worten an: Κἀγὼ ὑμῖν λέγω κτλ.; was kurz zuvor von der Bitte des Menschen an den Menschen und von der Erhörung dieser Bitte gesagt ist, das wird jetzt auf die Bitte des Menschen an Gott angewendet: wenn schon der Mensch den Freund erhört, wie viel mehr euer himmlischer Vater euch. Aber es ist in diesem Zusammenhange eigenthümlich, dass das Gebet zu Gott und die Gebetserhörung, wie sie vorhin schon durch das Beispiel des seinen Freund weckenden Menschen illustrirt ist, so jetzt noch einmal durch das Verhalten des menschlichen Vaters zu seinem bittenden Sohne im Laufe dieses Abschnittes illustrirt wird. Dies Verhältniss giebt der Vermuthung Raum, dass die Gebetsrede Lc. 11 nicht so wie sie dasteht von Jesu gehalten, sondern aus verschiedenen Redestücken nachträglich von Lc. zusammengestellt, der Zusammenhang also künstlich gemacht sei. Zeugnisse eines ursprünglichen Zusammenhanges können wir weder in Lc. 11, noch in Mt. 7 finden, wol aber Zeichen des Gegentheils; das Urtheil Godets über unseren Abschnitt in Mt., es sei eine von ihrem Stiel gelöste Blumenkrone, die da liegt, wo der Wind sie hingeweht hat, trifft nach unserer Meinung auch den Lc., nur dass wir nicht vom Winde, sondern von schriftstellerischer Combination bei Beiden reden. Dadurch wird sowol die Möglichkeit, dass Jesus den besagten Abschnitt zweimal geredet, einmal im Zusammenhange der Bergpredigt, ein anderes Mal im Zusammenhange von Lc. 11, als auch die andere Möglichkeit ausgeschlossen, dass einer von beiden, entweder Mt., oder Lc. den richtigen Zusammenhang

habe; als das Wahrscheinliche bleibt vielmehr die Annahme übrig, dass die Sentenz über das Gebet, wie wir sie Mt. 7, 7—11 in ursprünglicher, Lc. 11, 9—13 in einer durch die Reflexion hindurchgegangenen Gestalt finden, erst von beiden Evangelisten in eine Gedankenverbindung, von Mt. in die der Bergpredigt, von Lc. in die über die Gebetserhörung, hineingebracht sei[1])].

4. Mt. 7, 12.

Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

Zweifelhaft bleibt nach den Cod., ob *ἐάν* oder *ἄν* zu bevorzugen sei; eine Aenderung des Sinnes wird jedoch nicht dadurch bedingt, da *ἐάν* nach Relativis, wie hier *ὅσα*, einfach für *ἄν* steht (vgl. Winer: Gramm. S. 277).

Mehr als bei den übrigen Theilen des zweiten Hauptabschnittes der Bergpredigt werden wir bei diesem Spruche auf die Frage nach dem Zusammenhange geführt, da das zusammenfassende *οὖν* den Nachweis eines solchen fordert. Allein alle Versuche, eine Verbindung herzustellen, sind gescheitert an dem disparaten Inhalt unseres Spruches. Unwidersprechlich und unwidersprochen redet derselbe von dem Verhalten der Menschen zu den Menschen, und unwidersprochen und unwidersprechlich ist im vorigen Abschnitt V. 7—11 von dem Verhalten Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott die Rede; die Ansicht, welcher Luther, Bengel u. A. folgen, dass V. 12 als *summa rerum a* V. 1 anzusehen sei, würde jedenfalls V. 7—11 ausschliessen, da doch dieser Abschnitt nimmermehr unter das Gebot V. 12 subsumirt werden kann; wollte man aber auch die denkbar günstigste Deutung von 7—11 nach Przipcov (siehe Tholuck) annehmen, dass die Gebetsermahnung die Ermahnung zur Liebe Gottes über Alles sei (obgleich nicht die Ermahnung zum Gebete, sondern

V. 12. *οὖν* lesen ℵ^{b}BCEGKMSUVXΔΠ und die meisten anderen Codd., die It. u. Vulg., die sah., 2 syr. Vss., wogegen ℵ*L und 5 Codd. 1 syr., die arm. und arab. Vs. es auslassen. — *ἐάν* steht in ℵC und anderen Codd., sowie bei Chrys. Dagegen *ἄν* in BEGKLMSUVXΔΠ und den meisten übrigen. — Statt *θέλητε* haben LX It. und Vulg. *θέλετε*. — *οὕτως* fehlt bei L und anderen Codd., einigen Codd. der It., in der Vulg. — Statt *οὗτος* lesen LX und mehr als 50 andere Codd. *οὕτως*.

[1]) Holtzmann lässt (a. a. O. S. 178. 227) auch hier den Text des Lc. den ursprünglichen sein.

die Gewissheit der Gebetserhörung dort der Hauptbegriff ist,) — und in unserem Verse das Gebot der Nächstenliebe sehen (was aber dem Inhalte des Textes nicht gerecht wird), so könnte doch dieses nicht durch das folgernde, durch überwiegende Zeugen hinlänglich gesicherte οὖν an jenes angeschlossen werden. Andere haben es vorgezogen (so Kühnöl, Neander, Baumg.-Crus.), unseren Vers mit V. 1—5 zu verbinden; allein abgesehen von der Unmotivirtheit solcher Textverrückung, abgesehen auch davon, dass V. 6 mit V. 1—5 ein Ganzes bildet (siehe oben) und V. 12 sich an V. 6 gar nicht anschliessen will, so ist doch in V. 1—5 (besonders 3—5) nicht, wie in unserem Spruch, von dem Verhalten der Jünger zu „den Menschen", sondern von dem Verhalten des einzelnen Jüngers zu seinem Bruder, von einer specifisch christlichen Bruderpflicht die Rede; sodann würde unser Spruch in diesem Zusammenhange entweder so gedeutet werden müssen, dass wir andere Menschen so beurtheilen resp. sie von ihren Splittern befreien sollen, wie wir wünschen, dass sie uns beurtheilen resp. von unseren Splittern befreien, oder allgemein: dass wir andere Menschen so behandeln sollen, wie wir wünschen, dass sie uns behandeln mögen. Beiderlei Deutung würde aber eine Missdeutung sein, und des Herrn Wort, dessen Erhabenheit und Tiefe er uns durch den Nachsatz kundgiebt: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* würde zu einer höchst bedenklichen moralischen Maxime verkehrt werden, da die Moralität und Vernünftigkeit unseres Handelns gegen Andere dann durchaus von der Moralität und Vernünftigkeit unseres *θέλειν* in Betreff des Handelns der Anderen gegen uns abhängig sein würde, über welche Moralität und Vernünftigkeit uns jedoch in unserem Worte keinerlei hier ganz unentbehrliche Norm gegeben wäre. Wir verzichten lieber auf die Möglichkeit, einen Zusammenhang nachzuweisen, und halten mit Tholuck unseren Spruch für das Schlusswort einer als solche uns nicht erhaltenen Rede Jesu[1]). Aber auch in seiner Vereinzelung, wie es uns vorliegt, hoffen wir es in seiner hohen Wichtigkeit, die Jesus ihm beilegt, darlegen zu können.

Abzuweisen ist zunächst jede Confundirung unseres Spruches mit Worten wie Tob. 4, 15 (Libri Apocr. ed. O. F. Fritzsche): *καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς*, von welchen es auch im Classischen und Rabbinischen viele Parallelen giebt. Zwischen dieser

---

[1]) An die Unbefangenheit Calvins möchten wir erinnern, welcher ad h. l. bemerkt: *„Dixi autem supra, non unam Christi concionem referri a Matthaeo; sed ex variis sermonibus summam doctrinae eius contexi. Seorsum ergo legenda est haec sententia, qua discipulos Christus ad aequitatem instituit"* etc.

[2]) Keim a. a. O. Bd. I, S. 259 identificirt das Wort in ähnlicher

reinen Negation und der vollen Position, welche unser Spruch auch in seiner gewöhnlichen, verfehlten Deutung behält, ist ein himmelweiter Unterschied. Abzuweisen ist sodann aber diese gewöhnliche Deutung, nach welcher das Wort sagen soll: behandele andere Leute so, wie du wünschest von ihnen behandelt zu werden, wenn du dich in ihrer und sie sich in deiner Lage befänden. Eben diese Bedingung ist lediglich eingetragen in den Text und spielt bei jener Deutung doch die Hauptrolle; und was wird damit gefordert? Nicht etwa jene Elasticität der Liebe, vermöge welcher wir uns in heiliger Sympathie unter die Last der Anderen stellen sollen, um ihre Last als die unsere zu tragen, sondern eine Thätigkeit der Phantasie, vermöge welcher wir mit Anderen die Situation wechseln und aus dem in der Phantasie hervorgebrachten Mitleid mit uns selbst das Motiv und das Mass unseres Handelns gegen die Anderen gewinnen; das ist doch in der That, wir scheuen den Ausdruck nicht, zu hausbacken moralisirend, als dass der Herr davon hätte sagen können: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*; welch eine hausbackene Moral in der That dabei herauskommt, kann man hier aus der Erklärung Luthers (a. a. O. Bd. 43, S. 293 ff.) ersehen; und mit dem „Gesetz und den Propheten" weiss Luther sich nicht anders schliesslich zu helfen, als dass er behauptet: „Christus nennet hie das Gesetz und Propheten stracks gegen das Evangelium oder Verheissung". Um „dem Gesetz und den Propheten" gerecht zu werden, schlägt einen anderen Ausweg z. B. Menken ein, welcher so viel in unsere Stelle hineinträgt, dass er mit dem Resumé schliessen kann: „Die Liebe, Gottes Liebe, Gottes allgemeine unparteiliche, sich selbst erniedrigende, schonende, gebende, vergebende, helfende, erbarmende Liebe ist des Gesetzes Erfüllung". Wie bedenklich der Spruch nach jener Erklärung als allgemeine Maxime überdies sein würde, ist schon oben bemerkt. Soll unser *ποιεῖν* Gottes heiligem Willen gemäss sein, so kann es sich nicht im Allgemeinen nach unserem *θέλειν* richten, wie dies auch beschaffen sei, sondern nur nach einem *θέλειν*, welches Gottes heiligem Willen gemäss ist, und gerade hierüber würde unsere Maxime schweigen.

Nur einmal wird ausser unserer Stelle ein ähnlicher Beisatz einem Gebote aus Jesu Munde hinzugefügt; es ist jenes hehre Doppelgebot, das schon im Alten Testamente enthalten von Jesu als das Gebot hingestellt wird, in welchem *ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται*, das Gebot der vollen Liebe zu Gott

---

Weise mit dem Worte Hillels, das er einem Heiden als Summa des Gesetzes einschärfte: „was dir verhasst ist, thu' auch deinem Nächsten nicht".

und zu dem Nächsten Mt. 22, 34 ff. Wenn nun von unserem Spruch gesagt wird: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, so deutet schon der ähnliche Ausdruck darauf hin, dass der Spruch, wenn er auch nicht ohne Weiteres dasselbe wie jener Mt. 22 enthalten muss, doch durchaus von gleicher Würde ist und demgemäss will behandelt sein. Folgende Momente des Textes werden vor Allem Beachtung verdienen. Auffallend muss es zunächst erscheinen, dass auf *πάντα οὖν ὅσα* im Vordersatze nicht, wie zu erwarten steht, das diesem correspondirende *ταῦτα* im Nachsatze folgt, sondern *οὕτως*, als ob im Vordersatze *ὡς* oder *καθώς* stände. Winer Gramm. ist unsere Stelle entgangen, wiewol er S. 413 ausser 1. Cor. 7, 7: *ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως*: „Jeder hat eine eigene (besondere) Gnadengabe, der Eine in dieser, der Andere in jener Weise," auch Röm. 9, 20: *τί με ἐποίησας οὕτως* anführt und bemerkt, dass *οὕτως* die Weise des *ποιεῖν* bezeichne, deren Resultat eben sei, dass er nun diese bestimmte Person sei. So bedeutet die Wahl des *πάντα ὅσα* — *οὕτως* hier offenbar dieses, dass im Vordersatze das Thatsächliche, das *Quid* des *ποιεῖν*, worauf das *θέλειν ἵνα* (vgl. Winer: Gramm. S. 301) *ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι* geht, im Nachsatze dagegen das *Quomodo* des *ποιεῖν*, die Weise, die Gemässheit, in welcher das *ποιεῖν* der Angeredeten zu geschehen hat, hervorgehoben werden soll. Ferner ist zu beachten, dass unsere Sentenz beherrscht wird von dem Gegensatze *οἱ ἄνθρωποι* — *ὑμεῖς*, welcher im ersten Theile der Bergpredigt 5, 13 und 16 uns bereits begegnet ist und ausser diesen Stellen und der unserigen im ersten Evangelium noch 10, 17. 32 ff.; 16, 13 f. auftritt. Es ist falsch, diesen Gegensatz in den: beliebige andere Leute und ihr, die ihr zufällig angeredet werdet, wer ihr auch seid, zu verflüchtigen; derselbe wird vielmehr nur dann angewendet, wenn Jesu Jünger angeredet werden und *οἱ ἄνθρωποι* diejenigen bezeichnen sollen, welche nicht zu Jesu Jüngerschaft gehören, sondern in mehr oder weniger ausgeprägter Gegnerschaft zu Jesu und seinen Jüngern stehen; es ist nur ein gradueller Unterschied, welcher zwischen *οἱ ἄνθρωποι* — *ὑμεῖς* und *ὁ κόσμος* — *ἐκλεκτοί* nach johanneischem Sprachgebrauch (z. B. 15, 16 u. s. w.) besteht[1]). Die Tragweite unseres Spruches erhält dadurch ihre bestimmte Grenze, das *θέλειν ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρ.* von vornherein eine feste Beziehung un-

[1]) Darauf weiset auch Bengel ad h. l. hin, ohne jedoch den Gedanken weiter zu verfolgen, mit seiner Bemerkung: „*indefinita hominum appellatio a Salvatore frequenter adhibita iam alludit ad futuram eius doctrinae in toto genere humano propagationem*".

sicheren Inhalt, und alle Bedenken gegen die Allgemeingültigkeit unseres Spruches, welche darauf fussen, dass Viele doch auch Unmoralisches und Unvernünftiges von Menschen wünschen könnten und dann durch unser Wort zu gleich Unmoralischem und Unvernünftigem in ihrem Thun an den Menschen verpflichtet würden, verlieren ihren Boden, weil es sich um den Gegensatz der Heilsgemeinschaft (ὑμεῖς) und der ausser der Heilsgemeinschaft stehenden Welt (οἱ ἄνθρωποι) handelt. Somit bezeichnet der Ausdruck οἱ ἄνθρωποι nicht irgend beliebige einzelne Menschen, sondern die bestimmte Classe von Menschen in ihrer Gesamtheit, welche die Jünger als ihnen gegensätzlich kennen, und in Betreff deren Thuns gegen sie die Jünger Jesu einen bestimmt formulirten Willen haben und haben müssen. Worauf kann nun das θέλειν der Jünger in Beziehung auf das ποιεῖν „der Menschen" gegen sie gehen? Jede Deutung ist zu vermeiden, welche den Gegenstand des θέλειν auf irgend welche persönliche Gefälligkeiten oder Freundlichkeiten zu beziehen zulässt, es ist vielmehr zu fragen, was die Jünger als solche von der Welt, „den Menschen", als solchen wünschen und wollen. Was Anderes kann dies sein, als das, worin die Aufgabe der Lehrjünger Jesu in Betreff „der Menschen" besteht, nämlich dass sie gewonnen werden für Christum und für Christi Reich. Die Jünger wollen von „den Menschen" schliesslich nur dieses, dass „die Menschen" aus dem verborgenen oder offenbaren Gegensatz gegen Christum und darum auch gegen die Jünger heraustreten, dass sie auf Grund der Annahme der Heilsbotschaft Gemeinschaft mit ihnen eingehen, und dass all ihr Thun gegen die Jünger das Thun der Jünger Jesu gegen ihre Mitjünger sei; eine Heilsgemeinschaft soll entstehen, soll das Ziel des Wollens und Wirkens der Jünger Jesu sein, welche „die Menschen" in dem Reiche Gottes, Eins geworden mit den Jüngern Jesu, versammelt hält. Es ist deutlich, dass Jesus auf das πάντα ὅσα nicht ein ταῦτα kann folgen lassen; denn das πάντα ὅσα ist ja ein Gegenstand des Wollens der Jünger, etwas Zukünftiges, und seinem Inhalte nach setzt es den Vollzug der Heilsgemeinschaft zwischen „den Menschen" und den Jüngern voraus; so würde ταῦτα bedeuten, dass die Jünger, obgleich die Thätigkeit der Heilsgemeinschaft, worauf das Wollen geht, in der Zukunft liegt, diese Thätigkeit jetzt schon an „den Menschen" üben sollten. Das können sie aber nicht und sollen sie nicht; sie können und sollen Nichtjünger nicht so behandeln, als ob sie Jünger wären, weil sie die Hoffnung haben, dass sie einst Jünger werden möchten; aber ihr ποιεῖν an den Menschen soll οὕτως, in der Weise, in der Gemässheit dessen sein, was sie wollen, dass die Menschen ihnen

thun sollen, m. a. W. sie sollen bei all ihrer Thätigkeit an „den Menschen“ es im Auge behalten, dass das Ziel ihres Wunsches und Strebens die Bethätigung der Heilsgemeinschaft „der Menschen“ mit ihnen an ihnen sei und von diesem Wunsche und Wollen sollen sie all ihr Thun bestimmen lassen, daher „die Menschen“ als solche behandeln, mit denen sie eine Heilsgemeinschaft hoffen und wollen.

Mit den Worten *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* begründet Jesus sein Gebot. In der Stelle Mt. 22 wird es sowol durch den Redezusammenhang als durch den Ausdruck *κρέμαται* bestimmt indicirt, *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* auf die *ἐντολαί* des Gesetzes und der Propheten als der Ausleger des Gesetzes zu beschränken, aber durch Nichts ist diese Beschränkung an unserer Stelle angezeigt; ist der Gegensatz von *οἱ ἄνθρ.* und *ὑμεῖς* richtig angegeben, so würde ja auch bei solcher Deutung die Tendenz aller gesetzlichen und prophetischen Gebote auf das Thun der Jünger Jesu gegen „die Menschen“ beschränkt werden, was doch unmöglich Jesus hat sagen wollen. Nein, *ὁ νόμος* ist das ganze Gesetz in seinen Geboten und Verheissungen, *οἱ προφῆται* ist der ganze Inhalt der prophetischen Verkündigung in Auslegung und Vergeistigung des Gesetzes und in ihrer das zukünftige Heil umfassenden Weissagung. Was ist denn nun das Gesetz und die Propheten, was ist das, worauf Alles in dem Gesetz und in den Propheten hinausgeht? Ist es nicht das die Welt umfassende Reich Gottes unter dem Messias Jesus Christus?

Wenn die Jünger Jesu nun an „den Menschen“ so thun, dass ihre Tendenz die Herstellung einer Heilsgemeinschaft zwischen „den Menschen“ und ihnen ist, so ist ihr Thun völlig in Gemässheit des Gesetzes und der Propheten, ihre Tendenz ist mit der Tendenz dieser eins geworden, was das Gesetz und die Propheten im Auge haben, das haben auch die Jünger Jesu im Auge mit all ihrer Thätigkeit an „den Menschen“. Ist dies der Sinn unseres Spruches, so ist klar, dass derselbe nicht, wie so oft geschieht, mit den Worten Röm. 13, 8 und Gal. 5, 14 vereinerleit werden darf; er hat vielmehr seine individuelle Bedeutung und ist nicht ohne Weiteres allgemein, sondern in besonderem Bezug auf die Lehrjünger Jesu zu verstehen. Soll von hier aus eine Vermuthung gewagt werden, welcher Art die Rede Jesu gewesen sei, als deren Schlusswort unser Spruch aufzufassen sein dürfte, so ist es, wenn anders unsere Erklärung bestehen kann, nicht unwahrscheinlich, dass es eine Art von Instruktionsrede Jesu an seine Jünger in Betreff ihres apostolischen Wirkens in der Welt gewesen sei, ähnlich derjenigen, welche uns Mt. 10 (und Parallelen) aufbewahrt ist.

Ueber das Verhältniss von Mt. 7, 12 zu Lc. 6, 31 wird zu dieser Stelle unten gehandelt werden.

---

3. Abtheilung: Mt. 7, 13—29.

1. Mt. 7, 13. 14.

Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰςερχόμενοι δι' αὐτῆς· (14.) *τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Kein Ausleger hat, wie wir sehen, den Versuch gemacht, einen Zusammenhang unserer Verse mit den unmittelbar vorhergehenden nachzuweisen; um so mehr sind jedoch die Erklärer darin einig, dass der mit V. 13 beginnende Schlussabschnitt der Bergpredigt in sich in einem festgefugten Gedankenzusammenhange sich darstelle[1]). Der Charakter dieses Abschnittes ist der von abschliessenden Ermahnungen und Warnungen, wie sie im Besonderen eine Rede, welche, wie es mit 5, 3—6, 18 thatsächlich sich verhält, die Gerechtigkeit des Himmelreiches und den enthüllten absoluten Gotteswillen proclamirt, auf das Passendste zu Ende führen[2]). Tholuck überschreibt V. 13—27

V. 13. *εἰςέλθατε* mit ℵBCLΔ u. s. w. gegen *εἰςέλθετε* wie T. R. mit EGKMSUVXΠ u. a. lesen. Statt *ὅτι* lesen *τί* nur wenige und unbedeutende Zeugen. — *ἡ πύλη* lesen ℵᵇBCGKLMSUVXΔΠ und die meisten anderen Codd., 2 syr., die sah., kopt., arm., äth., goth. Vs., die Vulg., mehrere Codd. der It., Chrys., 1 mal Orig. und Aug., wogegen ℵ*, mehrere Codd. der It., Naass., Clem., 5 mal Orig., Eus., Cypr. u. a. die Worte auslassen, wie auch Lachm. sie gestrichen, Tschdrf. ed. VIII sie eingeklammert hat.

V. 14. *ὅτι* lesen ℵ*B*X, mehrere Vss. mehrere Codd. der Vulg., Naass., 1 mal Orig. u. Gaud. — Dagegen lesen *τί* ℵᵇ u.ᶜ B²EGKLMSUVΔΠ und mehr als 150 Min., die Vulg., 2 syr., die goth., äth., 1 arm. Vs. u. s. w. — Ps. Ath. und Chrys. lesen *καί*, und B fügt *δέ* hinzu. *ἡ πύλη* wird von mehreren K.-V. V., bes. Clem., Orig., Eus., Ps.-Ath. Cypr. ausgelassen.

---

[1]) Nur Stier a. a. O. S. 276 macht eine Ausnahme, indem er V. 13. 14 als „eigentlichsten Schluss" fasst, der sich genau auf den Schluss des ersten Hauptheils Cap. 5, 20 beziehen soll.

[2]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 300 ff.: „Er hat nu ausgepredigt, unser lieber Herr, und beschleusst endlich dieselbige Predigt mit etlichen Warnungen, uns zu rüsten wider allerlei Hinderniss und Aergerniss, beide, der Lehre und Lebens, so uns unter Augen stossen in der Welt. Denn wahr ists, die Lehre ist schön und köstlich gewesen, beide, lang ausgebreitet, und auch kurz gnug gefasset, in ein einig Wort, dass es bald zu sagen und zu verstehen ist: aber da ist Mühe und Aerbeit, dass es hernach gehe im Leben; und ist wahrlich ein schweer und hartes Leben, ein Christen oder fromm sein, das uns nicht wird süsse ankommen" u. s. w.

richtig mit dem Worte: „Epilog“ und bemerkt: „die *δικαιοσύνη*, welche zu dem letzten Ziele des Strebens, der *ζωή*, führt (3. M. 18, 5), war in dieser Rede vor den Jüngern in grösserer Strenge ausgesprochen worden, als sie es bisher je gehört; desto näher lag die Ermahnung, sich dadurch von dem Wege selbst nicht abschrecken zu lassen“, besser: desto näher lag die Anweisung, die Gerechtigkeit zu erfüllen, und die Warnung vor fremder Verführung und eigener verführender Selbsttäuschung.

Mit einfacher Ermahnung: *εἰςέλθατε κτλ.*: „Gehet hinein durch die enge Thür (Pforte)“ beginnt die Sentenz. Wohinein man gehen solle, ist aus dem Folgenden (V. 14) zu ergänzen; hier wird es nicht ausgesprochen, vielleicht absichtlich desshalb nicht, weil zunächst nicht das Verbum, sondern die *στενὴ πύλη* den Ton hat. Die Ermahnung wird erklärt durch einen doppelten Satz, dessen erster Theil durch *ὅτι* = weil, sich als jene Ermahnung begründende Warnung darstellt: desshalb geht durch die enge Pforte hinein, weil weit ist die Pforte und breit ist der Weg, der ins Verderben abführt. Der zweite Theil des Doppelsatzes hat durch *τί*, welches nach den besten Zeugen dem überdies auch grammatisch unverständlichen *ὅτι* vorzuziehen ist, einen interjektionellen Charakter; denn *τί* entspricht dem hebräischen מַה = *ὡς* = wie, wie sehr! (vgl. Bleek, Meyer). Ein doppeltes Bild wird uns gezeigt, eine weite Thür (*πλατεῖα*), welcher eine *ὁδὸς εὐρύχωρος* (dies Wort nur hier im Neuen Testament = breit, *amplus*, *late patens*) entspricht, und eine enge Thür (*στενή*), welcher eine *ὁδὸς τεθλιμμένη* entspricht. Die einfache Bedeutung von *θλίβω*, wie sie z. B. Mc. 3, 9: *ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν* vorliegt, ist drängen, somit *ὁδὸς τεθλιμμένη* = ein gedrängter, eingeengter Weg, *via coarctata*; übrigens hat man dabei nicht an eine durch Felsenwände eingeengte Schlucht, wo ein Abweichen vom Wege gar nicht möglich ist, sondern an einen etwa durch Gräben und Moräste eingeengten schmalen Weg zu denken, von welchem man leicht ab- und zur Seite treten kann. Als Attribut der *ὁδὸς εὐρύχωρος* wird *ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν*, als Attribut der *ὁδὸς τεθλιμμένη* wird *ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν* genannt. Zum ersten Attribut wird hinzugefügt: *καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰςερχόμενοι δι' αὐτῆς*; dass das *εἰς* in *εἰςερχ.* sich auf das nächstliegende *εἰς τὴν ἀπώλειαν* zurückbezieht, ist keine Frage; dagegen lassen die Worte *δι' αὐτῆς* eine doppelte Beziehung zu, auf *ἡ ὁδὸς* oder auf *ἡ πύλη*. Für die Beziehung auf *ἡ ὁδὸς*, welche u. A. de Wette vorzieht, spricht der Umstand, dass *ὁδὸς* das nächstliegende Substantiv und ohne alle Anfechtung durch äussere Zeugen ist; die Worte *ἡ πύλη* sind allerdings angefochten, doch nicht so, dass die Einklammerung, welche

Tschdf. ed. VIII beliebt, gerechtfertigt wäre. Gleichwol ist auf ἡ πύλη u. E. δι' αὐτῆς zu beziehen, besonders weil nur so die Präposition διά sich schicken will, statt welcher bei der Beziehung auf ὁδὸς etwa ἐπ' αὐτῇ zu erwarten sein würde, und weil durch εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς eine Gleichförmigkeit mit der Ermahnung εἰσέλθατε διὰ τῆς στ. πύλης beabsichtigt scheint. Zum zweiten Attribut wird hinzugefügt: καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν. Dieses αὐτήν lässt grammatisch gar eine dreifache Beziehung zu, auf ζωή, auf ὁδός oder auf πύλη; der Sinn wird durch keine dieser Beziehungen modificirt. Die nächste Beziehung, also die auf ζωή, wird vorzuziehen sein, auch desshalb, weil sie der anfänglichen Ermahnung, besonders dem εἰσέλθατε den richtigen Inhalt giebt. Somit würde die Sentenz Jesu so lauten: „Gehet hinein [in das Leben] durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit ist der Weg, welcher in das Verderben abführt, und Viele sind, welche hineingehen [sc. in das Verderben] durch dieselbe [sc. die weite Pforte]. Wie eng ist die Pforte und schmal der Weg, welcher abführt in das Leben, und Wenige sind, welche es [sc. das Leben] finden“.

Manche, wie Calov, Mald., Sarcer, Gerhard (vgl. Tholuck), ebenso Stier haben das Doppelbild so verstanden, dass zuerst der Weg (der breite oder der schmale) zurückgelegt werden müsse, und erst am Ende dieser Wege die Pforten sich aufthun (die weite und die enge), um ins Leben oder ins Verderben einzuführen. Der Text bietet zu dieser Vorstellung keine Handhabe; und der Umstand, dass zuerst von der Pforte, sodann von dem Wege die Rede ist, und dass nicht von der Pforte, sondern von dem Wege gesagt wird, dass er abführe ins Leben (resp. Verderben), spricht durchaus für die Vorstellung, dass zuerst die Pforte zu passiren sei, hinter der Pforte aber der Weg durchschritten werden müsse[1]). Dass aber Pforte und Weg denselben Gedanken ausdrücken sollen, wie Tholuck, ebenso wiederum auch Stier, mit vielen Erklärern seit Hieronymus will, zerstört das Bild und sucht insofern Unvereinbares zu vereinen, als das Passiren der Pforte durch einen Schritt in einem Augenblick geschieht, das Durchmessen des Weges dagegen viele Schritte und längere Zeit in Anspruch nimmt; der Grund Tholucks, dass durch Pforten verschlossene Wege, wie etwa in Gartenanlagen, Ausnahmen seien und das Himmelreich mit einem Palaste oder einer Stadt (Apoc. 22, 14; Mt. 16, 18) verglichen werde, sagt doch in der

---

[1]) Bengel ad h. l.: „πύλη, *porta. Haec ponitur ante viam: est ergo porta, qua suscipitur christianismus*“.

That Nichts, und dass Lc. 13, 23 die θύρα die θύρα τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ sei, ist doch für unsere Stelle nicht beweisend. Auch die naheliegende Deutung spricht durchaus für jene von uns bevorzugte Vorstellung; denn unter der στενὴ πύλη, welche am Anfang des gesegneten Weges zur ζωή steht, ist die μετάνοια zu verstehen, in welcher Alles, was aufhält und beschwert, abgelegt werden, in welcher man absagen muss Allem, was man hat, um hindurch zu kommen; nach der μετάνοια aber thut der schmale Weg sich auf, schmal desshalb, weil auf diesem Wege keine Auswahl bleibt zwischen verschiedenen Tritten, sondern nur ein Tritt jedesmal der richtige ist, jeder andere aber sofort den schmalen Weg verlässt (vgl. Deut. 5, 32; Prov. 4, 27; Jes. 30, 21); durch das heilige Gebot Gottes ist jeder Tritt bestimmt, und wird der schmale Weg so gegangen, so führt er in die ζωή ein[1]). Sowol die Schmalheit des Weges als die Enge der Pforte liegt in der Natur der Sache; genau genommen ist aber bei der Schmalheit des Weges nicht von der Schwierigkeit des Christenweges[2]), sondern von der Unerlässlichkeit der Wachsamkeit die Rede, obgleich Beides nahe mit einander verwandt ist. Tholuck (und Meyer) verweist auf Mt. 11, 29 und 1. Joh. 5, 3 und bemerkt richtig, dass die geistlichen Lieder dem Gefühl der Beschwerlichkeit nach der Reaktion des alten Menschen, wie der Leichtigkeit nach der Sinnesart des neuen Menschen einen Ausdruck gegeben haben; statt der von Tholuck angeführten uns unbekannten Lieder erinnern wir an die bekannten von Richter: „Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben“ und: „Es kostet viel, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben“. Die weite Pforte fordert keine Selbstverleugnung und keine Selbstabsagung, ungehindert geht der alte Mensch durch sie hin; sie braucht auch nicht gesucht zu werden, ungesucht bietet sie sich dar; und der breite Weg jenseit dieser Pforte lässt eine reiche Auswahl von verschiedenen Tritten zu, und bei keinem Tritte ist Gefahr, von dem Wege abzukommen; er führt aber in die ἀπώλεια ab[3]).

---

[1]) Calvin ad h. l.: „*Quoniam autem molestum est cupiditates nostras a libera vagaque protervia reductas conprimere: hanc acerbitatem laeta compensatione mitigat, quum dicit angusta porta et via intrari in vitam*“. — Luther Bd. 43, S. 306 ff.: „Aber das lasse deinen Trost sein, erstlich, dass Gott bei dir stehet; darnach, wenn du hindurch gangen bist, dass du in einen schönen, weiten Raum kompst. Denn wo du nür am Worte hältest, und darnach richtest, nicht nach den Augen, so ist er gewiss bei dir und so stark, dass dein Geist das Fleisch, Welt und Teufel überwindet, dass er Nichts schaffen kann durch dein Fleisch u. s. w.“.

[2]) Hiervon redet Luther tief und schön Bd. 43, S. 305 ff.

[3]) Calvin ad h. l.: „*Rursus ne licentiosae ac dissolutae vitae illecebris*

Ζωή und ἀπώλεια bilden einen Gegensatz, wie ἀπολλύναι zu ἔχειν ζωὴν αἰώνιον Joh. 3, 16 vgl. 10, 28; wie ζωή zu τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον oder γέεννα τοῦ πυρός Mt. 18, 8. 9 u. s. w. Tholuck sagt schön: „Das Leben ist das vom Gesetze dem Befolgenden vorgehaltene letzte Ziel (3. Mos. 18, 5) — einer jener alttestamentlichen Begriffe, welcher im Fortschritte der Offenbarung sich mit immer geistigerem und tieferem Inhalte erfüllt, und auch für uns noch, als ἡ ὄντως ζωή gedacht (1. Tim. 6, 19), der adäquateste Ausdruck absoluter Selbstbefriedigung ist; Leben ist die ungehemmte Selbstentfaltung eines Wesens nach der ihm inwohnenden Idee; wo solche stattfindet, ist Harmonie, Selbstbefriedigung, Seligkeit. In der fortschreitenden Entfaltung des palästinensischen Judenthums hatte sich schon zu Jesu Zeit jene mosaische Lebensverheissung zu der des ewigen Lebens erweitert“ vgl. Mt. 19, 16. Cremer a. a. O. s. v. definirt (nach Tholuck zu Röm. 5, 12) die ζωή des Neuen Testamentes richtig als das seiner selbst mächtige Dasein, welches Gott ist, der Mensch hat oder haben soll. Der ζωή im physischen Sinne von der irdischen Existenz steht die ὄντως ζωή (1. Tim. 6, 16), die ζωὴ ἀκατάλυτος (Hebr. 7, 16) gegenüber, welche bleibt, was sie ist und nicht nur der absolute Gegensatz gegen θάνατος ist (Act. 2, 28; 2. Cor. 5, 4), sondern auch die positive Freiheit vom θάνατος. Die ζωή ist Besitz und Gut, das erste und letzte Gut des Menschen, der Inbegriff aller Güter (Joh. 10, 10); die wahrhaftige ζωή ist daher ζωὴ αἰώνιος im Gegensatz gegen ἀπώλεια, in welcher der Mensch, nachdem er definitiv vom Heile ausgeschlossen ist, statt geworden zu sein, was er werden sollte und konnte, zu Grunde gegangen ist. Als αἰώνιος ist die ζωή der Inhalt der göttlichen Heilsverheissung (Eph. 4, 18; Tit. 1, 2; 2. Tim. 1, 10), der Heilsoffenbarung und der Heilsverkündigung (1. Joh. 1, 2; Act. 3, 15); sie ist an Christum gebunden (Joh. 6, 35. 48. 51; 8, 12; Röm. 11, 15; 6, 23; 2. Tim. 1, 1; Col. 3, 4 u. a. St.), sie gehört daher als messianisches Heilsgut dem αἰὼν ἐρχόμενος an und ist der Gegenstand der Heilshoffnung (Mt. 19, 29; Mc. 10, 17; Lc. 10, 25; 18, 18; Mt. 18, 8. 9; 19, 17 u. a. St.). Nach Paulus und Johannes ist das Leben ebenso wie in den Synoptikern der Zukunft eigenthümlich (Joh. 4, 14. 36; 5, 29; 6, 27; 12, 25; 1. Joh. 2, 25; Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22; Gal. 6, 8 u. s. w.); aber zugleich denen schon jetzt eigen, welchen die Zukunft gehört (Joh.

---

capti, prout nos trahit carnis libido, vagemur, in mortem ruere pronunciat, qui per spaciosam viam et latam portam ingredi malunt, quam angustias subire quae ducunt ad vitam“.

3, 36; 5, 24. 40; 2. Cor. 2, 16; Röm. 5, 17); ebenso sind jetzt schon diejenigen der ἀπώλεια verfallen, welche den Glauben verweigern nnd das Leben nicht in sich haben (Joh. 3, 18. 36; 1. Joh. 3, 14. 15 u. s. w.).

Was nun die πύλη πλατεῖα und die ὁδὸς εὐρύχωρος betrifft, so ist die Vorstellung durch das Bild ausgeschlossen, dass die Angeredeten sich bereits jenseit der weiten Pforte auf dem breiten Wege befinden und nun zurückkehren müssen, um die enge Pforte zu durchschreiten; das Bild führt vielmehr auf die Vorstellung, dass vor den Angeredeten zwei Pforten, eine enge und eine weite, mit entsprechenden Wegen sich befinden; es steht in ihrer Wahl, durch welche dieser beiden Pforten sie eingehen wollen, aber Jesus ermahnt: εἰςέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης. In diesem Zusammenhange wird nicht darauf reflectirt, wo der Mensch sich von Natur befinde, sondern darauf, dass Keiner ins Leben eingehe ohne Selbstentscheidung für die enge Pforte, dass aber auch Keiner in die ἀπώλεια versinke, ohne dass er sich für den Eingang durch die weite Pforte positiv entschieden habe.

Die Frage endlich, ob Jesus hier lehre, dass überhaupt nur Wenige das Leben fänden, dagegen der grossen Menge Theil das Verderben sei, ist insofern zu verneinen, als Jesus (so Tholuck) nur die thatsächlichen Verhältnisse beschreibt (*Praes.* εἰςερχόμενοι, εὑρίσκοντες), welche zu jener Zeit statthatten, ohne über die Gestaltung dieser Verhältnisse in der Zukunft oder auch in der ganzen Entwickelung des Gottesreiches auf Erden Etwas auszusagen[1]). Zu jener Zeit ist es aber nachweisbar so, dass Viele die breite Strasse ins Verderben zogen durch Selbstentscheidung wider Jesum, nur Wenige das Leben gewannen durch Selbstentscheidung für Jesum; und vorzugsweise von jener Zeit gilt das εὑρίσκειν des Lebens, welches ein ζητεῖν voraussetzt, weil der Weg zum Leben durch die enge Pforte der μετάνοια durch die Satzungen der Pharisäer so arg verbaut war. Des Gefühls wird sich allerdings mancher ernste Christ oft nicht erwehren können, dass er in der Welt

---

[1]) Auch Ph. M. Hahn a. a. O. S. 157 scheint damit völlig zu stimmen; indem er eigenthümlicher Weise die Worte καὶ ὀλίγοι κτλ. in eine Causalverbindung zu dem von ihm bevorzugten zweiten ὅτι stellt, paraphrasirt er so: „Weil also der schmale Weg so einsam ist, so machet durch eueren Eingang durch die enge Pforte, dass er volkreicher wird, dass er Mehreren bekannt wird, dass mehrere Vorgänger auf diesem Wege sind; weil der breite so viele Vorgänger hat, und also auch um desswillen so Viele dadurch eingehen. Denn Viele thun das, was sie thun, mehr aus Nachahmung des grösseren Haufens, als aus eigener, reifer Ueberlegung. Wenige wollen die Einigen sein, oder den Wenigeren nachfolgen: darum gehet voraus und machet den Anfang!"

nur wenige Genossen habe, welche mit ihm den schmalen Weg zum Leben gehen; aber die heilige Selbsttäuschung des Elia (1. Kön. 19) wird sich da oft wiederholen, dem auf seine Klage: „Ich bin allein übergeblieben“ die Antwort vom Herrn zu Theil wird: „Ich habe mir überbleiben lassen sieben tausend, die ihre Knie nicht vor Baal gebeuget haben und deren Mund ihn nicht geküsset hat“.

Nur das ist unbedingt gültig, dass für alle Menschen es schliesslich nur ein Entweder-Oder giebt, entweder der Eingang in die *ζωή*, oder der Eingang in die *ἀπώλεια*, dass aber, wie gesagt, Niemand ins Leben eingeht, er sei denn durch die enge Pforte der Busse gegangen und schreite auf dem schmalen Wege einher, wie auch Niemand in die *ἀπώλεια* versinkt, er habe sich denn für die weite Pforte und den breiten Weg entschieden; wie Viele oder Wenige für das Eine oder das Andere sich entscheiden, wird der Tag des Herrn offenbaren.

[Als Parallele zu Mt. 7, 13. 14 wird gewöhnlich Lc. 13, 23. 24 notirt: *εἶπεν δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἀγωνίζεσθε εἰςελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰςελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.* Allein der Parallelismus besteht nur in der Aehnlichkeit der Worte des Mt.: *εἰςέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης* mit denen des Lc.: *ἀγωνίζεσθε εἰςελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας*, — im Uebrigen erinnert Nichts in der einen Stelle an die andere, und die Meinung, welche schon Calvin ad Mt. 7, 13. 14 mit den Worten vertritt: „*Atque id est quod jam aliquoties attigi, quae sparsim ab aliis Evangelistis secundum historiae ordinem narrantur, in unam summam sic collecta esse a Matthaeo, quo melius sub oculis poneret qualiter suos discipulos instituerit Christus*“, ist wenigstens bei dieser Stelle als ganz unbegründet zurückzuweisen. Auch ist aus der Lc.-Stelle der Umstand, dass Jesus aus seelsorgerischem Motiv die Frage, ob Wenige gerettet oder selig werden, abweist und dem Fragenden für ihn und seine Genossen die Aufforderung ans Herz legt: *ἀγωνίζεσθε κτλ.*, für die Mt.-Stelle nicht so zu verwerthen, wie z. B. Tholuck es thut, dass Jesus auch im Mt. ein Urtheil über die Menge der ins Leben Eingehenden überhaupt nicht habe geben wollen. Der Schluss ist falsch, weil die Situation in beiden Stellen durchaus verschieden ist. Die den Eifer für das eigene Seelenheil paralysirende Frage im Lc. schliesst keineswegs aus, dass Jesus bei anderer Gelegenheit von anderem Gesichtspunkte aus eine bestimmte auch solche Frage beantwortende Erklärung hätte abgeben können. Dass das gleichwol nicht der Fall ist, ward oben aus anderen Gründen nachgewiesen. — Auf die Lc.-

Stelle im Uebrigen weiter einzugehen, liegt hier keine Veranlassung vor.]

2. Mt. 7, 15—20.

Προςέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες. (16.) *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. μή τι συλλέγουσι ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;* (17.) *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ.* (18.) *οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν.* (19.) *πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* (20.) *ἄρα γε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.*

Von der Ermahnung, durch die enge Pforte auf dem schmalen Wege ins Leben einzugehen, wendet sich Jesus zu der Warnung vor Verführung seitens der *ψευδοπροφῆται*, welche einen anderen Weg ins Leben als den, der durch die enge Pforte geht, anpreisen, desshalb aber, weil es keinen anderen giebt, nicht ins Leben, sondern ins Verderben führen. Ueber *προςέχειν ἀπὸ* vgl. oben zu 6, 1. Die *ψευδοπροφ.* sind, obgleich das Wort und der Begriff auch auf das neutestamentliche Gebiet in Stellen wie Mt. 24, 11. 24; Mc. 13, 22; 1. Joh. 4, 1; Apoc. 16, 13; 19, 20; 20, 10 (nicht aber, wie Tholuck hinzufügt, auch 2. Petri 2, 1) übertragen ist, vor Allem eine alttestamentliche Erscheinung; vorzugsweise treten sie im Buch des Propheten Jeremia auf[1]). Aus der Art und Weise, wie sie hier (bes. Jerem. 2, 8 ff.; 5, 13 ff. 30 ff.; 6, 13 ff.; 7, 4 ff.; 8, 10 ff.; 14, 13 ff.; 23, 9 ff.; 28, 10. 15 ff. 29 u. s. w.) geschildert werden, geht hervor, dass sie mit dem falschen

---

V. 15. *προςέχ.* ohne *δέ* bei ℵB, den meisten Cdd. der It., in der Vulg., 2 syr., der sah., arm., äth. Vs., Just., Ath., Chrys., Ps.-Ath., Lcif. Hil., — mit folgendem *δέ* im T. R. mit CEGKLMSUVXΔΠ u. s. w. der kopt., goth., 1 syr. Vs.

V. 16. *σταφυλάς* mit ℵB, mehreren Min., It., Vulg., 2 syr., goth. Vs., Bas., Chrys., Hil., Amb., Aug., wogegen T. R. C²EGKLMSUVXΔΠ u. s. w. arm. äth. Vs. Lcif. Aug. *σταφυλὴν* lesen.

V. 18. Das erste *ἐνεγκεῖν* hat ℵ*B Dial., Orig. das zweite ℵ Dial. Orig.; dagegen lesen T. R. mit CEGKLMSUVXZΔΠ u. s. w. beide Male *ποιεῖν*, in ℵ ist das erste Mal *ποιεῖν* hinein corrigirt, B liest *ποιεῖν* das zweite Mal.

V. 20. *ἀπό* lesen ℵBEGKLMSUVXZΔΠ u. s. w., Lachm. hat *ἐκ* aufgenommen nach C, den meisten Codd. der It., nach Vulg., Lcif., Aug.

---

[1]) Vgl. u. A. meinen Vortrag: „Jeremia und die Zerstörung von Jerusalem“ in: Beiträge zum Schriftverständniss Bd. 5, S. 103 ff. Barmen 1874.

Anspruch auftraten, Jehovahs Wort zu reden (daher die stets wiederholte Abweisuug: „Ich habe sie nicht gesandt“[1]) und eine Weise der Gottesverehrung, einen Ausgang der Gotteswege lehrten, welcher der Wahrheit nicht entspricht, daher nicht zum Heile, zum Leben, sondern zum Unheile, zum Verderben führt. Ebenso verhält es sich mit den ψευδοπροφ. des Neuen Testamentes (vgl. unten zu V. 22). Um von vornherein jede Verwirrung zu vermeiden, ist dieser Begriff, der von dem der ψευδοδιδάσκαλοι, womit u. A. Tholuck ihn verwechselt, wesentlich verschieden ist, festzustellen (vgl. auch Bleek). Eine grosse Differenz findet statt über die Frage, ob Jesus jüdische oder christliche ψευδοπροφ. im Auge habe (vgl. Tholuck); an christliche zu denken, wird durch V. 21 ff. nahe gelegt, und doch würde dazu ein auf die Zukunft weisender Charakter unserer Verse nicht entbehrt werden können. In dem Texte scheint uns keine Berechtigung zu liegen, diese Frage als Alternative überhaupt zu stellen. Es liegt Jesus daran, die Seinen, das Volk des Neuen Bundes, vor der Verführung der ψευδοπροφ. zu warnen und zu bewahren, welcher das Volk des Alten Bundes einem grossen Theile nach zum Opfer gefallen ist. Denn ψευδοπροφ., diese auf dem Boden der Offenbarung wachsenden Schmarotzerpflanzen, hat es zu allen Zeiten gegeben; dem Wesen nach immer dieselben, wechseln sie ihre Gestalt und ihre Stimme je nach der Entwickelungsstufe der Offenbarung und der geschichtlichen Situation des Volkes Gottes. Wie zu Jesu Zeit solche ψευδοπροφ. in jenen goëtischen Betrügern und Messiassen, unbewusster und entfernter Weise in den pharisäischen Irrleitern (welche Jesus Joh. 10, 18 κλέπται καὶ λῃσταί nennt [Thol.]) zu finden sind, so sehen wir sie Act. 20, 30 u. s. w. (siehe die oben citirten Stellen des Neuen Testamentes) die Christengemeinde bedrohen. Weder an jene jüdischen, noch an diese christlichen ψευδοπροφ. ist hier ausschliesslich zu denken, obgleich im Fortschritt der Rede V. 21 ff. Jesus diese besonders ins Auge fasst, wie ja überhaupt, je weiter die Entwickelung der Jüngerschaft Jesu gedieh,

---

[1]) Dies hebt auch Luther hervor in der zweiten Predigt am achten Sonntage nach Trin. Bd. 13, S. 191 ff., jedoch so, dass er den Gedanken direkt aus dem betonten ἔρχονται des Textes ableitet: „Niemand sendet sie, sie kommen von ihnen selbst; und das ist die rechte Art der falschen Propheten, dass sie sich selbst eindringen zu predigen“ (S. 197). — Stier (a. a. O. S. 286) wiederholt dies wörtlich (mit Aufführung von Jerem. 14, 14; 23; Hes. 34), ohne jedoch Luther zu nennen. — Nicht in ἔρχεσθαι, welches, absolut gebraucht, einen Gegensatz zu πεμφθῆναι gar nicht bilden kann, sondern in dem Begriff der ψευδοπροφ. liegt es, dass sie „nicht gesandt“ sind, sondern „von ihnen selbst kommen“.

die verführende Kraft der jüdischen ψευδοπροφ. abnahm, die der christlichen zunahm.

Die Art der ψευδοπροφ. wird mit den Worten angegeben: οἵτινες ἔρχονται — — λύκοι ἅρπαγες. Vor Allem ist festzuhalten, dass hier ein Gegensatz beabsichtigt ist zwischen dem äusseren Anschein (ἐν ἐνδύμασιν) und dem inneren Wesen (ἔσωθεν, welches nicht, wie Tholuck will, „unter der Hülle", sondern „innerlich" heisst, also auch nicht eigentlich „im Herzen", sondern „ihrem Wesen nach"); dem äusseren Anscheine nach sind sie πρόβατα, dem inneren Wesen nach λύκοι ἅρπαγες; als ein Gegensatz wird das Bild von Wolf und Schaf überall gebraucht, in der Heiligen Schrift z. B. Jes. 11, 6; 65, 25; Sir. 13, 17 u. s. w. Wird dieser Gegensatz festgehalten, so ergiebt sich leicht, dass unter den ἐνδύμ. προβ. nicht, indem der Genitiv genommen wird = „wie Schafe gekleidet, als ob sie [auch] Schafe wären", der erheuchelte Anschein eines christlichen Gemeindegliedes (die christliche Gemeinde ποιμνίον z. B. Joh. 10, 12; Act. 20, 29) verstanden werden kann; denn der Gegensatz, das Nicht-Gemeindeglied, kann nicht ohne Weiteres durch λύκος ἅρπ. bezeichnet werden, und Act. 20, 30 treten ψευδοπροφ. überdies innerhalb der Gemeinde selbst (ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται) auf[1]). Ebenso ist die Meinung auszuschliessen, dass ἐνδύμ. προβ. die Tracht der Propheten bezeichnen solle, welche ἐν μηλωταῖς (Hebr. 11, 37) d. h. in Schafpelzen, einhergingen; wenn nur bewiesen werden könnte, dass die Prophetentracht ausschliesslich in Schafpelzen und nicht auch in Ziegenfellen (Hebr. 11, 37) und Kleidern aus Kameelharen (Mt. 3, 4; 2. Kön. 1) bestanden habe; und dass diese nur die Prophetentracht, (wofür allerdings Sach. 13, 4 zu sprechen scheint, nicht aber auch die rauhe Tracht des gemeinen Mannes gewesen sei (vgl. Tholuck), dass endlich die ψευδοπροφ. zur Nachahmung rechter Propheten sich in Pelz zu kleiden pflegten (Bleek), so würde allerdings ἐνδύμ. προβ. einen passenden Gegensatz ergeben; aber auch dann nur einen Gegensatz zu ψευδοπροφ.: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die im Gewand rechter Propheten zu euch kommen", in keiner Weise einen Gegensatz zu λύκοι ἅρπαγες, um den es sich hier doch allein handelt. Endlich aber können die ἐνδύμ. προβ. auch nicht als Bild und Symbol der Unschuld gebraucht

---

[1]) Eigenthümliche Verbindung dieser Deutung mit der richtigen Erklärung bei Luther Bd. 13, S. 200 ff.: „Diese Schafskleider sind, dass sie alles äusserlich zu einem Schein führen, was die rechten Christen und Prediger lehren; denn wir tragen die Schafswolle, die wir Schäflein Christi sind . . . . dass sie das Wort Gottes und die heilige Schrift führen, welche in den Propheten genannt wird Gottes Wolle und Leinwand".

sein (so Tholuck u. v. A.), weil der Gegensatz der Schuld nicht durch λύκοι ἅρπ. ausgedrückt werden kann. Gerade durch die Bezeichnung der ψευδοπροφ. als λύκοι ἅρπ. erhält auch die Bezeichnung ihrer äusseren Erscheinung ἐν ἐνδύμ. προβ. ihr volles Licht; wenn λύκοι ἅρπ., wie nicht zu bezweifeln ist, die Raubgier, besser: die Lebensgefährlichkeit der ψευδοπροφ. ausdrücken soll, so wird unter ἐνδύμ. προβ. die äussere Erscheinung der Ungefährlichkeit, der Harmlosigkeit, so dass man von ihnen Nichts zu besorgen habe und sich ihnen ohne Gefahr anvertrauen könne, bezeichnet sein. Worin nun diese ἐνδύμ. προβ. bestehen, ist aus demjenigen zu entnehmen, was oben über die Art des Auftretens der ψευδοπροφ. gesagt ist. Denn es ist zu beachten, dass Jesus nicht nur vor denjenigen ψευδοπροφ. warnt, welche in Schafskleidern kommen, als ob es auch ψευδοπροφ. geben könnte, welche nicht in Schafskleidern kommen; nur bei solchem Missverständniss konnte es geschehen, dass man die ἐνδύμ. προβ. als den „guten Wandel" der ψευδοπροφ. deutete, wie besonders die römischen Ausleger thun, denen die ψευδοπροφ. natürlich die Ketzer sind; sondern Jesus warnt vor den ψευδοπροφ. überhaupt, und die Art derselben überhaupt ist es, dass sie in Schafskleidern kommen. Somit müssen die Schafskleider in demjenigen bestehen, was den positiven Eindruck der Vertrauen erweckenden Ungefährlichkeit hinterlässt, und dies ist nichts Anderes, als das Vorgeben, vom Herrn gesandt zu sein und Gottes Wort zu bringen, die Verheissung, den Weg des Heils und des Lebens zu zeigen[1]); dagegen ihr Wesen als λύκοι ἅρπ. zeigt sich darin, dass sie trotz ihres Gebahrens und ihres Verheissens nicht zum Heil und Leben, sondern zum Unheil und Verderben führen.

Auch das Erkennungszeichen der ψευδοπροφ., welches Jesus mit den Worten V. 16[a] angiebt: ἀπὸ τῶν καρπῶν (zu ἀπὸ vgl. Winer: Gramm. S. 332) αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς, entzweit die Erklärer sehr; die Differenz bewegt sich hauptsächlich um die Frage, ob unter καρποί die Lehren der ψευδοπροφ. zu verstehen seien, oder ihr sittliches Verhalten. Vorzugsweise diejenigen Erklärer, welche dem gerügten Missverständniss folgend die ἐνδύμ. προβ. von dem „guten Wandel" deuten, meinen unter den καρποῖς die „Lehren" der ψευδοπροφ. verstehen zu müssen (so auch Calvin ad h. l.: *„ergo sub fructibus ipsa docendi ratio comprehenditur"* unter Verweisung auf Joh. 7 u. 8). Völlige Klarheit hat diese Auffassung nur, wenn man mit Spener (Theol. Bedenken IV. S. 201 vgl. Tholuck) sagt: „Die Frucht ist dasjenige, was derjenige hervorbringt, dessen

---

[1]) Ebenso Luther: a. a. O. Bd. 43, S. 313 ff.; Bd. 4, S. 388 ff.

Frucht es heisst. Das ist also eines Lehrers und Propheten Frucht, was er als ein Lehrer und Prophet hervorbringt, solches ist aber die Lehre; daran erkennen wir ihn nach Christi Aussage. Reden wir aber von einem Christen insgemein, so ist dessen Frucht Glauben und Leben"; aber eben hier wird auch die Unhaltbarkeit dieser Deutung offenbar. Nicht das Wort Lehrer, sondern das Wort Propheten ist zu betonen, da es sich nicht um ψευδοδιδάσκαλοι, sondern um ψευδοπροφῆται handelt; und da fragt es sich, ob die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes an irgend einem Orte das Wort, die Weissagung der Propheten als der Propheten Frucht darzustellen das Recht giebt. Sie giebt dazu kein Recht, legt vielmehr den entschiedensten Protest dagegen ein; nicht der Propheten Frucht, sondern die Gabe, die Offenbarung des Herrn ist die Weissagung. Gerade darin unterscheiden sich die echten Propheten von den falschen, dass jene als der Mund des Herrn (vgl. u. A. Jerem. 1, 7. 9; 15, 19; 20, 7 ff. u. s. w. Ex. 4, 12—16) nicht selbst die Weissagung als ihre Frucht hervorbringen, diese dagegen in ihrem eigenen Namen kommen und Worte ihres eigenen Herzens (מִלִּבָּם) als ihre Frucht reden[1]). Soll also καρποί von der Lehre (besser: Weissagung) verstanden werden — und die ältere protestantische wie die römische Exegese behauptet es einstimmig —, so könnte es nur eine Bezeichnung der Irrlehren der ψευδοπροφ. als solcher in dem Sinne sein: „Daran, dass ihre Lehre ihre Frucht ist (nicht aber, wie bei den echten Propheten „Gottes Offenbarung"), werdet ihr sie erkennen"[2]). Ob aber ihre Lehre ihre Frucht oder göttliche Offenbarung sei, das zu erkennen bedarf man eines Massstabes, als welchen die ältere protestantische Exegese dann ganz richtig dies Wort der göttlichen Offenbarung selbst bezeichnet; der vollständige Satz würde demnach lauten: „Daran, dass ihre Lehre nicht göttliche Offenbarung, sondern ihre eigene Frucht ist, was ihr durch den Massstab der göttlichen Offenbarung ersehen könnt, werdet ihr sie erkennen". An sich schon ist diese Deutung des Wortes unmöglich; es kommt hinzu, worauf Tholuck hinweist, dass die Erkennbarkeit der ψευδοπροφ. nur für die würde vorhanden gewesen sein, welche den Massstab des Wortes Gottes an die Lehre

---

[1]) Vgl. Riehm: „Zur Charakteristik der messian. Weissagungen in Theol. Stud. u. Krit." 1865, Heft I, S. 14 ff.

[2]) So scheint es J. Gerhard (*Loci theol. Exegesis* p. 166) zu verstehen: *sicut Pseudoprophetarum doctrina dicitur eorum fructus* Mt. 7, 20, während er als *praecipuum opus et fructus Apostoli* nicht die *doctrina*, sondern die *praedicatio doctrinae caelestis* nennt.

derselben anzulegen im Stande wären[1]); wie Viele kannten aber das Wort göttlicher Offenbarung nur aus der Vorlesung der Synagoge, „aber auch überhaupt, giebt es nicht bei aller Treue gegen den Buchstaben des Wortes Gottes eine Irrlehre gegen den Geist desselben, welche bei Weitem seelenmörderischer sein kann, als die im Paragraph der Bekenntnisse mit dem Zeigefinger nachzuweisende Abweichung vom Buchstaben?" — Sollen die *ψευδοπροφ.* an ihrer Frucht erkannt werden, so kann die Frucht nicht Etwas sein, was specifisch nur den *ψευδοπροφ.* eignet, sondern die Frucht muss Etwas sein, was sowol die wahren als die falschen Propheten aufzuweisen haben, und nur aus der Beschaffenheit dieser Frucht ist, wie auch das Folgende unzweideutig lehrt, ein Rückschluss darauf zu machen, ob die Träger dieser Frucht wahre oder falsche Propheten seien. Dann aber kann es sich vor Allem nach der Redeweise des Neuen Testamentes nur um die Wahl zwischen zwei Auffassungen handeln. Die erste Auffassung würde sich anlehnen an Stellen wie Mt. 13, 24 ff. 36 ff., wo Jesus *τὸ καλὸν σπέρμα*, welches *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* säet, *τοὺς υἱοὺς τῆς βασιλείας* nennt, dagegen *τὰ ζιζάνια*, welche *ὁ ἐχθρός* säet, *τοὺς υἱοὺς τοῦ πονηροῦ*; oder an Joh. 12, 24, wo Jesus sich mit dem *κόκκος τοῦ σίτου* vergleicht: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει* vgl. Joh. 15, 16: *ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ.* Unter der Frucht, welche Jesus und seine Jünger bringen, sind nach diesen Stellen die Menschen zu verstehen, welche durch ihr Wirken der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gewonnen werden, also die Wirksamkeit Jesu (durch seine Jünger), sofern sie sich in den Persönlichkeiten, auf welche sie sich erstreckt, offenbart. Die Frucht der *ψευδοπροφ.* würde demnach ihre Wirksamkeit in der Welt sein; ist die Wirkung der Art, dass die Menschen durch sie dem Herrn gewonnen werden und dem Herrn leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit, so sind die *προφῆται* wahre Propheten, von Gott gesandt; ist die Wirkung der Art, dass die Menschen durch sie nicht heiliger und gerechter werden, sondern in der Unheiligkeit und Ungerechtigkeit bestärkt werden, so sind die Propheten *ψευδοπροφ.* Diese Erklärung würde sich nahe berühren mit der von Piscator, Wesley, Heubner u. A. (vgl. Tholuck), welche *καρποί* von Lehrfrüchten verstehen, von „der Kraft zur Lebensbesserung,

---

[1]) Schon Calvin ad h. l. führt diesen Grund an, aber um ihn mit den Worten zu entkräften: *„nunquam discretionis Spiritu, ubi opus est, destitui fideles qui modo sibi diffisi et proprio sensu valere iusso, totos se illi regendos tradunt".*

dem Glaubenstrost", den sie zu geben vermögen; „macht doch Jesus selbst die praktische Wirkung seiner Predigt, die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, zum Kriterium seiner eigenen Lehre (Mt. 11, 29; Joh. 7, 16. 17), so ist sie auch gewiss ein Kriterium der Lehre der Propheten". Dieser Deutung, wonach die Früchte der Lehre (Verkündigung) der Propheten als Früchte der Propheten selbst anzusehen sind, steht nicht unsere Erklärung entgegen, dass die Lehre (Weissagung, Verkündigung) der Propheten nicht als der Propheten Frucht könne bezeichnet werden; wohl aber wiederstreitet dieser Deutung der entscheidende Umstand, dass im Texte von *ἔρχεσθαι πρὸς ὑμᾶς* die Rede ist; an eine frühere Wirksamkeit der *ψευδοπροφ.*, aus welcher die Jünger jene Erkenntniss schöpfen könnten, ist nicht zu denken; noch weniger aber kann es die Meinung Jesu sein, dass sie ihr Urtheil so lange suspendiren sollten, bis die *ψευδοπροφ.* unter ihnen eine Wirksamkeit, wie angegeben, entfaltet haben würden; für das *προσέχειν ἀπὸ τῶν ψ.* würde es dann wahrlich zu spät sein. Somit werden wir auf die zweite Fassung verwiesen, für welche Stellen massgebend sind wie Mc. 7, 21 (Mt. 15, 18 ff.), wo Jesus beschreibt, was aus dem Herzen hervorgeht: *οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί, πορνεῖαι κτλ.*; aus diesen Dingen kann die Beschaffenheit des Herzens erkannt werden, wie aus der Beschaffenheit der Frucht die Beschaffenheit des Baumes; oder wie Gal. 5, 22, wo von dem *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, Eph. 5, 9, wo von dem *καρπὸς τοῦ φωτός* geredet wird. Dann wird unter den *καρποῖς* a. u. St. als Erkennungszeichen das religiös-sittliche Verhalten der *προφ.* resp. *ψευδοπροφ.* zu verstehen sein, besser: die Tugenden resp. Untugenden, welche in dem Verhalten sich offenbaren[1]).

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 325: „Das heisst aber kürzlich ein guter Baum, der gute Frucht bringet, der da lebt und sein Wesen und Wandel fuhret nach Gottes Wort, rein und lauter". S. 326: „Darumb bleibe dabei, dass gute Früchte bringen heisset solch Leben und gute Werke, die in Gottes Wort und Gebot gehen". — Anders Bd. 4, S. 396 ff.: „Derohalben müssen wir vornehmlich nicht auf das Leben, sondern auf die Lehre sehen", die Lehre von Christo; „wer diese Predigt rein führet, Leute also auf Christum, als den einigen Mittler zwischen Gott und uns, weiset, der, als ein Prediger, thut den Willen Gottes. Und dies ist die rechte Frucht, dadurch niemand kann betrogen noch verführet werden". — Bd. 13, S. 189 dagegen tritt wieder die richtige Deutung hervor: „Das sind aber die Früchte des Geistes, dabei man die rechten Propheten kennet, welche St. Paulus zu den Galatern 5, 22 erzählet: Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanfmuth, Keuschheit" u. s. w.; Luther fügt mit Recht hinzu, diese Früchte des Geistes könnten nur von geistlichen Menschen geistlich gerichtet werden. — Ebenso in der zweiten Predigt am achten Sonntage nach Trin. Bd. 13, S. 205 ff. — Stier a. a. O. S. 289 ff. (vgl. bes. auch Bleek) führt die Noth-

Was gegen diese Erklärung, welche besonders seit Bengel wieder zu Ehren gekommen ist, vorgebracht werden könnte, ist nicht ersichtlich[1]; denn der Einwand, dass die Wahrheit oder der Irrthum der Lehre doch nicht an dem Massstabe des sittlichen Lebens gemessen werden dürfe und könne, da in einer Lehre viele Irrthümer bei einem relativ reinen und heiligen Leben könnten vorhanden sein, wie äusserlich correkte Lehre sich bisweilen mit einem unheiligen Leben gepart finde, trifft unsere Stelle darum nicht, weil ja nicht von theologischen Lehren und den Irrthümern derselben die Rede ist, sondern von falschen Propheten, welche wissentlich lügen in ihrem Vorgeben, von Gott gesandt zu sein. Nur unlautere Motive können sie zu dieser Lüge veranlassen, und dieselbe Unlauterkeit des Geistes wird und muss sich auch in den religiös-sittlichen Früchten ihres Lebens und Wandels kundthun. Dem entspricht auch die durchgehende Anschauung der Heiligen Schrift von den wahren, von Gott gesandten Propheten, dass ihr Gotteswort getragen und begleitet gewesen sei von einem heiligen und göttlichen Wandel (vgl. u. A. 2. Petri 1, 21 bes. Riehm a. a. O. S. 29). Die überall wahrnehmbare Verwirrung in den Erklärungen unserer Stelle scheint vorzugsweise daher entstanden zu sein, dass man das Wort Jesu ohne Weiteres auf unliebsame heterodoxe Kirchendiener und Lehrer verwenden zu dürfen vermeinte (vgl. Bleek).

Zuerst in Frageform, hernach in positiver Unterweisung wird von Jesu sein aufgestelltes Kriterium der ψευδοπροφ. ins Licht gestellt. „Man sammelt doch nicht von Dornen Weintrauben und von Disteln Feigen?“ Weintrauben und Feigen sind die guten Früchte der edlen Gewächse des heiligen Landes, die doch nicht auf Bäumen und Sträuchern, welche für gute Früchte unfruchtbar sind und möglichst bald ausgerottet werden müssen (vgl. 2. Sam. 23, 6; Micha 7, 4 nach Stier), wachsen können. Die ψευδοπροφ. sind den Dornen und Disteln zu vergleichen; wo man nur gute Früchte findet, da kann man sicher sein, dass die Träger derselben nicht ψευδοπροφ. sind.

---

wendigkeit, geistlich zu richten und nicht bei dem äusseren Wandel stehen zu bleiben, schön aus unter Hinweis auf die Weinstöcke Sodoms, die Trauben und Wein bringen, aber Galle und Gift ist drinnen (Deut. 32, 32. 33).

[1] Bengel ad h. l.: *„Bonitas arboris ipsius est veritas et lux interna etc. Bonitas fructuum est sanctitas vitae. Si fructus essent in doctrina positi, nullus orthodoxus damnari posset, aut causa esse interitus alieni“.* — Dagegen vgl. z. B. J. Gerhard *loci theol.* Tom. V, p. 456: *„Patres nunquam statuerunt Doctores ex ipsorum vita sed ex doctrinae genere iudicandos. Ergo vitae sanctitas in doctoribus non est certa et infallibilis Ecclesiae nota“.*

Im Zusammenhange mit der Absicht Jesu, vor den ψευδοπροφ. zu warnen, sollte man diese Wendung des Gedankens erwarten: „man findet doch nicht auf Weinstöcken Dornenbeeren und auf Feigenbäumen Distelköpfe“, wo also schlechte Früchte sind, da kann man sicher sein, dass die Träger ψευδοπροφ. sind. Allein es kommt Jesu darauf an, die Unbedingtheit des Satzes zu illustriren: *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγν. αὐτ.*, was in höherem Masse durch die vorliegende Wendung des Gedankens erreicht wird, obgleich diese an sich zu der Meinung berechtigen könnte, es handele sich jetzt um die Warnung vor Misstrauen gegen die, welche als Propheten zu euch kommen und gute Früchte euch entgegentragen. — In dem Bilde ist mit Sicherheit nur die angegebene Beziehung festzuhalten; vielleicht auch die, welche Tholuck anführt, dass ἄκανθαι oder ἄκανθα = אָטָד (vgl. Winer: Real-W. s. v. Dornen- und Distelgewächse) = Stechdorn desshalb mit σταφυλαί zusammengestellt werde, weil der Stechdorn kleine schwarze Beeren trägt, denen der Weintrauben ähnlich; für die Zusammenstellung von τρίβολοι und σῦκα ist der Grund weniger wahrscheinlich, weil die Disteln einen Blumenkopf tragen, der mit den Feigen verglichen werden könne (? so Tholuck nach Bengels Vorgang). Zu weit scheint jedenfalls die Behauptung zu gehen, dass „gerade diese fruchtlosen (?) Gewächse die schönsten (?) Blüthen tragen, der Stechdorn denen der orientalischen Hyacinthe ähnliche“. Wenigstens gibt Winer: Real-W. s. v. Stechdorn nur an, dass er kleine weisse (weissgelbe) Blumen habe, und jedenfalls wird weder der Stechdorn noch die Distel in der Heiligen Schrift in jener Beziehung irgendwo erwähnt oder verwerthet.

Eine neue Wendung des Gedankens tritt mit V. 17. 18 ein. In V. 16ᵇ ist gesagt, dass edle Früchte nicht auf ihrer Art nach dazu völlig untauglichen Gewächsen gedeihen, hier wird ausgeführt, dass die verschiedene Beschaffenheit der Bäume von derselben Art eine verschiedene Beschaffenheit der Früchte bedingt (vgl. Mt. 12, 33 ff. u. a. St.); dort entsprechen sich Dornen und Weintrauben u. s. w. in absoluter Weise, weil, ihrer Art nach, nicht, hier entsprechen sich der gute Baum und die argen Früchte u. s. w. in relativer Weise, weil nur ihrer Beschaffenheit nach, nicht, obgleich die Art der Früchte und die Art des Baumes sich allerdings entsprechen; in so fern liegt eine gewisse Milderung in dem Gedankenfortschritt. Denn es ist nicht möglich, unter *δένδρον ἀγαθόν* einen Fruchtbaum, unter *δένδρον σαπρόν* einen Giftbaum zu verstehen; *σαπρός* ist vielmehr = *putridus* (faul, morsch) oder *vetustate corruptus*, oder besser, wie Chrysost. hom. 4 in ep. ad Tim.

mit den Worten: *πᾶν ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ σαπρὸν λέγομεν* erklärt, *malae indolis* (vgl. Grimm: lex. s. v. *σαπρός* und Bleek). Also beide *δένδρα* sind von derselben Art, und ihre Beschaffenheit ist verschieden; das *δένδρον ἀγαθόν* hat gute und gesunde Säfte, das *δ. σαπρόν* hat schlechte, verdorbene Säfte. Dem *δ. ἀγαθόν* entsprechen die *καρποὶ καλοί* — denn *καλός* ist die entsprechende Erscheinungsform des *ἀγαθός*; dem *σαπρὸν δ.* entsprechen *καρποὶ πονηροί* — denn *πονηρός* ist die entsprechende Erscheinungsform des *κακός*. Es ist oben zu 5, 37 u. a. St. näher dargelegt, dass *πονηρός* zugleich die Wirkung des sittlich Schlechten (*κακός*) bezeichne, also die Nebenbedeutung von schlimm oder schädlich habe; in ihrer Anwendung auf die *ψευδοπροφ.* würde diese Nebenbedeutung eine Hinweisung auf die Verderben bringende Verführungskraft des sittlichen Verhaltens der *ψευδοπροφ.* involviren.

In Betreff des V. 19 hat die Bemerkung von Neander, de Wette, Meyer ein unverkennbares Recht, dass derselbe in den Gedankenzusammenhang störend hineintritt. Hier scheint der Gedanke: *ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται*, welcher V. 21 ff. zur vollen Verwerthung kommt, nicht an seinem Orte zu sein; auch in so fern stimmt dieser Vers nicht mit den vorhergehenden, als bisher lediglich von solchen Bäumen die Rede war, welche Früchte bringen, entweder *καρποὺς καλούς* oder *κ. πονηρούς*, hier dagegen viel allgemeiner von *πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν*; diess sind aber nicht nur solche Bäume, welche schlechte Früchte tragen, sondern auch solche, welche unfruchtbar sind, während doch die Möglickeit der Unfruchtbarkeit durch die Rede von V. 16 an gar nicht in Betracht gezogen wird. Da wir nun V. 19 wörtlich genau an einer anderen Stelle, nämlich Mt. 3, 10 in richtigem Zusammenhange finden, so ist derselbe wahrscheinlich aus Versehen in Reminiscenz an jene Stelle hier hineingekommen.

V. 20 schliesst das Redestück, nachdem der Satz V. 16[a] durch die Ausführung V. 16[b]—18 gerechtfertigt ist, durch Wiederholung des aufgestellten Kriteriums mit *ἄραγε* (also nun = *quod erat demonstrandum*) ab.

3. Mt. 7, 21—23.

Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός

V. 21. ℵ* liest statt *τὸ θέλημα*: *τα θελήματα*. — *τοῖς* haben ℵBCZ, mehrere Min., Just., Naass., Cyr., wogegen T. R. mit EGKLMSUVXΔΠ u. a. Orig. Cyr. Bas. u. Chrys. es auslassen. — Zu *οὐρανοῖς* fügen C** 33 It., Vulg., 1 syr., die engl. u. franz. Vs., wie Cypr. u. A. hinzu *οὗτος εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*.

μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (22.) *πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;* (23.) *καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.*

Mit der Warnung seiner Jünger vor den *ψευδοπροφ.* hat Jesus die Aufforderung zur Beurtheilung derselben verbunden und ein sicheres Kriterium dafür aufgestellt. Von der menschlichen Beurtheilung wendet er sich zu der göttlichen, besser: messianischen, um die wesentliche Selbigkeit des Kriteriums, jedoch nicht nur in Betreff der *ψευδοπροφ.*, sondern in Betreff aller auf den Jüngernamen Anspruch Erhebenden nachzuweisen (*καρποί — ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ π. μ.*). Mit einem allgemein gültigen Satze beginnt Jesus (21), zur Anwendung dieses Satzes auch auf die erfolgreichsten Arbeiter schreiten V. 22. 23 fort.

Durch die Worte: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κτλ.* will Jesus nicht etwa das *λέγειν κύριε κύριε* discreditiren, als ob es unnütz wäre und nicht in Betracht käme; denn *οὐ πᾶς* (vgl. 1. Cor. 15, 39 [Meyer]) ist keineswegs, wie Elsner und Fritzsche wollen = *nullus*, was vielmehr durch *πᾶς ὁ λέγων — οὐκ εἰςελεύσεται* wäre auszudrücken gewesen, sondern = *non quisque*, und das bezeichnete Geschick dieser wird lediglich als Ausnahmefall hingestellt (vgl. Act. 2, 21; auch Menken a. a. O. S. 230 ff.). Rein grammatisch betrachtet lässt allerdings die Sentenz die Auffassung zu, dass die, welche in das Himmelreich kommen, nicht nur aus der Reihe derjenigen sind, welche zu Jesu Herr Herr sagen, sondern auch aus denen sein können, welche nicht zu Jesu Herr Herr sagen, wenn sie nur den Willen Gottes thun. Allein dieser Auffassung steht die Bedeutung sowol des *λέγειν κύριε κύριε* als des *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* im Lichte der Gesammtanschauung des Neuen Testamentes entgegen. Dass die Anrede *κύριε* im Neuen Testament öfter als Uebersetzung der Anrede an die Rabbiner רַב oder מָר gebraucht wird, ist unzweifelhaft (vgl. u. A. Joh. 12, 21; Act. 16, 30); ebenso unzweifelhaft ist es aber auch, dass es hier nicht so zu verstehen ist, weil in der That

---

V. 22. *ἐπροφητ.* so ℵB*CLZ mehrere Min. — *προφητεύσ.* so B²EGKMSUVXΔΠ u. a. — Justin c. Tr. 76 und Apol. 1, 16 liest: *κύριε κύριε οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν*, wozu Apol. hinzufügt: *καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν*, welche Worte sie vor *καὶ ἐπροφητεύσαμεν* setzt. Aehnlich Orig. an 4 Stellen, auch Aug. u. Hier.

V. 23. LU und andere 20 Codd., die arm. Vs., Hil. u. A. lesen *πάντες οἱ ἐργαζόμενοι* [aus Ps. 6, 9 vgl. die Erkl. im Text].

Niemand auf den Gedanken kommen könnte, das *λέγειν κύριε κύριε* in dieser Bedeutung werde genügen, um ins Himmelreich zu kommen. Vielmehr ist das Wort *ὁ κύριος*, welches auch öfter von Gott selbst gebraucht wird (so Mt. 1, 20. 22. 24; 4, 7. 10; 11, 25 u. v. a. St.), im Neuen Testament vorzugsweise die Bezeichnung der messianischen Würde Jesu als des von Gott gesandten Herrn und Heilandes vgl. Mt. 15, 22; 20, 30. 31: *κύριε, υἱὸς Δαυΐδ*; Phil. 2, 9—11; absolut auch Mt. 21, 3 vgl. Joh. 13, 13; Act. 9, 1. 10. 11. 13. 15. 17. 27 u. s. w., besonders aber 1. Cor. 12, 3: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Sowol der Tenor der Stelle als auch die in dem doppelten *κύριε* liegende Emphase (vgl. oben zu 5, 37) macht es nicht zweifelhaft, dass *λέγειν κύριε κύριε* das, immerhin äusserliche, Glaubensbekenntniss an Jesum als den Messias und Heiland bedeuten soll[1]. Demnach formulirt sich die oben gestellte Frage dahin, ob nach dem Neuen Testament die Möglichkeit offen stehe, dass Jemand ins Himmelreich kommen (oder den Willen Gottes thun) könne, ohne sich zu Jesu als Messias und Heiland zu bekennen. Die Antwort hängt davon ab, was man nach dem Neuen Testament, vor Allem nach den Reden Jesu im Mt., unter dem *θέλημα τοῦ πατρός μου* und dem *ποιεῖν* dieses *θέλημα* zu verstehen habe. Inhaltlich ist zwar *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* durchaus dasselbe mit *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, aber der Form nach ist jener Ausdruck im Vergleich mit dem allgemeineren *θ. τοῦ θεοῦ* specifisch heilsgeschichtlich. Zufällig ist es gewiss nicht, dass Mt. niemals die Form *τὸ θ. τοῦ θεοῦ*, sondern durchgehends die Form *τὸ θ. τοῦ πατρός μου* (wie Joh.: *τὸ θ. τοῦ πέμψαντός με*) gebraucht, und nachweisbar überall in solcher Verbindung, dass das Wort eine Beschränkung seiner Bedeutung auf ein nur das äussere Leben regelndes Sittengesetz ausschliesst. Man denke nur an die dritte *εὐχή* im Gebete des Herrn Mt. 6, 10, man denke an die geistlich-blutsverwandtschaftliche Verbindung, in welcher sich Jesus mit denen weiss, welche *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* thun (12, 50), — und diese sind nach Mt. seine *μαθηταί*, nach Mc. 3, 31 ff. *οἱ περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενοι*, — oder endlich an die Beziehung des Gleichnisses 21, 28 ff. auf die Hörer Jesu und die Deutung des Sohnes, der den Willen des Vaters gethan hat, auf die *τελῶναι καὶ πόρναι*, welche durch Jesum gerettet ins Himmelreich kommen, — und es wird deutlich sein, dass *τὸ θέλημα τοῦ*

---

[1] Bengel ad h. l.: „*Agnovit Jesus, deberi sibi appellationem hanc divinam. Ipsum multi, etiam amplissimi viri, ipse neminem, ne Pilatum quidem dominum vocavit*“.

πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (vgl. zu 6, 9) der gebietende, die Heilsoffenbarung und die Heilsvollendung in Christo voraussetzende Gotteswille ist. Das *ποιεῖν* dieses Heilswillens im plerophorischen Sinne kann erst in der Vollendung des Reiches Gottes und in der religiös-sittlichen Vollendung der Erlöseten statt haben, wie es die dritte *εὐχή* ausspricht; aber es nimmt seinen Anfang und ist somit bereits da in der Busse von der Sünde und in dem Glauben an Jesus als den Christ (*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χρ. κτλ.* 1. Joh. 3, 23), welches Beides sich nach inwohnendem Lebensgesetz fortsetzen muss in der inneren Selbstheiligung wie in dem äusseren Wandel, Beides nach Massgabe des in Christo erfüllten *θέλημα τοῦ πατρός μου* selbst[1]). Da nun also das *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* das *λέγειν κύριε κύριε* in dem dargelegten Sinne einschliesst, so ist die Bedeutung unserer Stelle die, dass darin vorausgesetzt wird: bei der Frage, wer ins Reich Gottes eingehen werde, könne es sich überhaupt nur um die handeln, welche zu Jesu Herr Herr sagen (vgl. Menken a. a. O.); aber auf Grund dieser Voraussetzung erhebt sich die Behauptung, dass gleichwol das *λέγειν κύριε κύριε* an sich keine Bürgschaft biete für das Kommen ins Himmelreich, nämlich dann nicht, wenn das *λέγειν*, wie hier geschieht, zu dem *ποιεῖν* im Gegensatz tritt, also weiter Nichts ist als ein (moralisch leeres) *λέγειν*.

In V. 22 fragt es sich zunächst, ob die *πολλοί* dieselben sind, welche die Worte *οὐ πᾶς κτλ.* V. 21 im Auge hatten. Sind es dieselben (wie z. B. Meyer ausdrücklich annimmt), so sagt V. 22, dass Alle, welche zwar das Bekenntniss zu Jesu im Munde führen, aber, weil sie nicht den Willen Gottes thun, vom Himmelreiche ausgeschlossen sind, auch Solche seien, welche dereinst sagen werden: Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt u. s. w., dass demnach alle vom Himmelreich Ausgeschlossenen eine besonders hervorragende Thätigkeit in der Gemeinde würden aufzuweisen haben. Da nun Jesus dies gewiss nicht hat sagen wollen, so können die *πολλοί* nicht mit *οὐ πᾶς* identisch sein, sondern wie durch *οὐ πᾶς* eine besondere Classe aus den *λέγοντες κύριε κύριε* herausgehoben wird, nämlich Solche, welche nicht ins Himmelreich kommen, so werden aus dieser Classe durch *πολλοί* die höchsten Spitzen bezeichnet:

---

[1]) Calvin ad h. l.: „*Facere voluntatem Patris non tantum significat philosphice vitam et mores suos ad virtutum regulam. formare, sed etiam credere in Christum, sicuti habetur Joh.* 6, 40. *Non ergo his verbis excluditur fides, sed quasi principium statuitur, unde reliqua fluunt*“.

selbst Solche werden ausgeschlossen sein, welche an jenem Tage zu mir sagen werden u. s. w., und wenn selbst Solche, wie viel mehr denn die, welchen solche Beweise völlig mangeln[1]). Dass diese höchsten Spitzen eine Verwandtschaft haben sollen mit den V. 15 ff. behandelten *ψευδοπροφ.*, macht das *ἐπροφητεύσαμεν* wahrscheinlich, und jene Warnung erhält hier die nachträgliche Begründung: wenn sie nicht einmal selbst ins Himmelreich kommen, um wie viel weniger verdienen sie euer Vertrauen als Führer ins Himmelreich.

Jesus beschreibt eine Scene, welche *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ.* vor sich gehen wird. Es ist im Zusammenhange nicht fraglich, welche *ἡμέρα* unter der *ἐκείνῃ* zu verstehen sei. An sich freilich ist *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* kein technischer Ausdruck; das Wort wird vielmehr sehr oft zur Hinweisung auf irgend welchen im Vorhergehenden bereits erwähnten Tag gebraucht (z. B. Mt. 13, 1; 22, 23. 46; Mc. 2, 20; 4, 35; Lc. 6, 23; Joh. 1, 40; 5, 9; 11, 53; Act. 2, 41; 8, 1); sodann aber gewinnt der Ausdruck in den Evangelien eine bestimmte Beziehung auf die *παρουσία* Christi in ihren verschiedenen Stadien und Formen (z. B. Mt. 24, 36 ff.; Mc. 13, 32; Lc. 17, 31; 21, 34; Joh. 14, 20; 16, 23), um endlich (wie Lc. 10, 12; 2. Thess. 1, 10; 2. Tim. 1, 12. 18; 4, 8 und so auch unzweifelhaft a. u. St.) zu der specifischen Bedeutung der *ἡμέρα τῆς κρίσεως* (בַּיּוֹם הַהוּא vgl. oben über יוֹם יְהוָֹה zu der zweiten *εὐχῇ* Mt. 6, 10) sich zuzuspitzen[2]). — Jesus als der Messias erscheint hier als der einige Richter (vgl. Mt. 25; Joh. 5; Act. 17, 31; Röm. 2, 16; 2. Cor. 5, 10 u. s. w.), und sein Richterspruch allein entscheidet über das schliessliche Geschick, — eine für die Christologie der Bergpredigt sehr wichtige Stelle. Viele werden kommen und zum vermeintlichen Beweise, dass sie des Himmelreiches würdig seien, sich auf ihre Thätigkeit berufen; bevor sie das Wort ergreifen, ist ihnen offenbar schon angekündigt, dass sie verworfen seien, weil sie *τὸ θέλημα τοῦ πατρός* nicht gethan hätten; darauf erwiedern sie mit der Verwunderung und verletztes Rechtsgefühl ausdrückenden Frage: *κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόμ. κτλ.* In ungeheurem Selbstbetrug meinen sie also ihrer Seligkeit gewiss

---

[1]) Luther a. a. O. Bd. 43, S. 337: „Das sind erst hohe, treffliche Leut .... Denn die andern, davon er itzt gesagt hat, fahren hinein“ (in die Hölle) „als gute Gesellen .... Aber diese wollen des Himmels gewiss sein“ u. s. w. — Stier a. a. O. S. 294 Anm. führt das Wort des Pharisäers R. Simeon an: „Wenn in der Welt nur zwei Gerechte sind, so bin ich es und mein Sohn; wenn aber nur einer ist, so bin ich es“.

[2]) Vgl. das erhabene Lied des Thomas a Celano: *de die Judicii* (bei F. Bässler: Auswahl altchristl. Lieder 1858, S. 226): *Dies irae, Dies illa* etc.

zu sein, und zwar noch an „jenem“ Tage, durch alle Zeiten des Zwischenzustandes im Hades hindurch (vgl. Menken a. a. O.; Stier a. a. O.). Drei Thätigkeiten sind es, worauf sie sich berufen, das προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν und δυνάμεις πολλὰς ποιεῖν, und dieses Dreifache haben sie τῷ σῷ ὀνόματι vollbracht. Die Construction mit dem einfachen *Dat. instr.* (τῷ σῷ ὀν.) statt mit dem in ähnlichen Redeweisen des Neuen Testaments üblichen ἐπί *cum Dat.* oder ἐν (bisweilen auch εἰς) findet sich nur an unserer Stelle und hier ohne alle Varianten. Während ποιεῖν oder αἰτεῖν κτλ. ἐν τῷ ὀν. Ἰησοῦ oder Χριστοῦ die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Ausdruck bringt, in welcher der ποιῶν κτλ. steht und kraft welcher derselbe sein ποιεῖν verrichtet, ποιεῖν κτλ. ἐπὶ τῷ ὀν Ἰη. oder Χρ. dagegen die gläubige Berufung auf Jesum bezeichnet, den Grund, auf welchem sein Thun erwächst, drückt der blosse *Dat. instr.* lediglich aus, dass der Name Jesu im Munde des Betreffenden das Mittel sei, wodurch er seine Handlungen vollbracht habe. Hier, wo gerade die Lebensgemeinschaft der πολλοί mit Christo, sowie ihr Glaubensverhältniss zu ihm in Abrede gestellt, dagegen illustrirt werden soll, wie weit das blosse, religiös und sittlich leere Herr Herr Sagen sich bethätigen könne, ist in der That nur der *Dat. instr.* am Platz; mehr vermögen auch jene πολλοί nicht von sich zu behaupten. Der Grund, welchen Bleek gegen die Unterscheidung der genannten Constructionen anführt, dass im Hebräischen (und Aram.) nur die Construction בְּשֵׁם üblich sei, ist nicht stichhaltig, da auch das Neue Testament ausser unserer Stelle nachweisbar nur die Construction mit ἐν (εἰς) und ἐπί kennt; unsere Stelle ist aber durchaus einzigartig, und es steht der Annahme Nichts im Wege, dass Jesus, um den besonderen Sinn zu zeichnen, hier nicht בְּשֵׁם, sondern etwa לְשֵׁם gebraucht habe.

Es ist von Leuten die Rede, welche den Namen Jesu im Munde führten und denselben als specifisches Mittel ihrer Thätigkeit gebrauchten; sie gehörten also der christlichen Gemeinde an und bekleideten darin eine hervorragende Stellung. Die erste Thätigkeit, die sie von sich aussagen, ist: τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν; der Ausdruck weist auf die Art der ψευδοπροφ. hin, welche in angeblich gottbegeisterter Rede die Gemeinde erbauten. Nur nach Massgabe der verschiedenen Offenbarungsstufen ist der προφήτης des Neuen Testamentes, dessen Thätigkeit eben das προφητεύειν ist, von dem נָבִיא des Alten Testamentes verschieden, wenn auch Riehm in der Recension von Bleek: Einl. in das Alte Testament (Stud. u. Krit. 1862, S. 408 ff.) darin gegen Bleek (Einl. in d. A. T. S. 412 ff.) gewiss Recht hat, dass beide Wörter nicht etymologisch

gleichbedeutend seien. Denn נָבִיא ist nicht, wie *προφήτης* (von *πρόφημι* in der Bedeutung: aussprechen, *palam proferre*) der Sprecher, Wortführer, Dolmetsch, sondern der, welcher Etwas zugeraunt, zugeflüstert erhalten hat, nämlich von Gott, also der Offenbarungsempfänger. Aber darin sind der נָבִיא des Alten Testamentes und der *προφήτης* des Neuen Testamentes einander gleich, dass Beide in Kraft und in Folge einer göttlichen Offenbarung durch den Geist Gottes reden (1. Cor. 14, 30). Im Alten Testamente ist dieser Geist der Offenbarung nicht in bleibendem Besitz des Propheten, das Kommen dieses Geistes und damit der Empfang der Offenbarung vollzieht sich vielmehr durch einzelne Acte Gottes, auf die der Prophet zu warten hat (Jerem. 42, 4 ff. 7 ff.) und die zeitlich durchaus geschieden sind (vgl. Bleek a. a. O. S. 420, wo auch Luther Enarr. in Gen. Cap. 44 ed. Erl. Tom. X, p. 303 ff. angeführt ist). Im Neuen Testamente ist der Geist, welcher weissagt, der Gemeinde, besonders den Propheten, einwohnend; es ist derselbe Eine heilige Geist, dessen sie Alle sind theilhaftig geworden, und die *προφητεία* ist nur eine Gabe, eine Art der Wirksamkeit dieses Geistes in einzelnen Individuen nach Massgabe ihrer Individualität; nicht also geschieht das *προφητεύειν* des Neuen Testaments dadurch, dass der Geist, welcher vorher nicht bei oder in dem Propheten war, jetzt über den Propheten kommt, wie im Alten Testamente, sondern dass der ihm einwohnende Geist nach dieser Seite hin angeregt wird und sich wirksam erweist. Demgemäss ist im Alten Testamente der Inhalt der dem נָבִיא zu Theil gewordenen Offenbarung ein Wort Gottes, welches man ohne diese Offenbarung nicht gehabt hat noch haben konnte, und diesem Worte, mag es nun die Enthüllung des Wesens Gottes, die Kundmachung des gebietenden Willens Gottes oder was sonst betreffen, ist allezeit wesentlich die Beziehung auf den ganzen Heilsrath Gottes, also auch die messianische Weissagung. Im Neuen Testamente ist dieser Heilsrath Gottes realisirt; nicht ein neues, sonst nicht zu wissendes Gotteswort wird geredet, das als solches einfach aufzunehmen ist, sondern ausdrücklich wird der Gemeinde das *διακρίνειν* dessen, was geredet ist, zugesprochen (1. Cor. 14, 29). Wohl fehlt es nicht an Beispielen, dass die *προφῆται* des Neuen Testaments die Verkündiger einzelner zukünftiger Ereignisse sind (z. B. Act. 11, 28; 21, 10 ff.), gleichwol ist die eigentliche Aufgabe der Propheten des Neuen Testaments, zu reden *οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* (1. Cor. 14, 3) und *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* zu offenbaren (V. 25 vgl. Joh. 4, 19). — Die zweite Thätigkeit, welche sie in Anspruch nehmen, ist: *τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν.* Es ist hier nicht der

Ort, über die Dämonischen des Neuen Testaments ausführlicher zu reden; es genügt zu erinnern, dass im Neuen Testamente, vorzugsweise in den Synoptikern, eine grosse Reihe von Krankheitserscheinungen der Wirkung der *δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα* u. s. w. zugeschrieben werden, und zwar wird diese Vorstellung nicht nur von den Kranken selbst und von dem allgemeinen Volksglauben gehegt, sondern ausdrücklich von Jesu und seinen Jüngern als richtig anerkannt. Die nüchterne und tief eingehende Behandlung, welche Twesten in seinen Vorlesungen über die Dogmatik Bd. II, 1, S. 331—383 dem Gegenstande hat angedeihen lassen, gehört zu dem Besten, was darüber geschrieben ist; ebenso sind die kurzen Bemerkungen Bleeks (synopt. Erkl. Bd. I, S. 217 ff. zu Mt. 4, 24. 25) im Ganzen durchaus zutreffend; auch er entscheidet sich für die Annahme, dass „das häufige Vorkommen solcher Erscheinungen und Krankheitsarten unter den Juden in diesem Zeitalter im Zusammenhange stand mit der Zerrüttung des ganzen sittlichen Zustandes des Volkes und mit der extensiv und intensiv grossen Verbreitung der Herrschaft der Sünde und der Mächte der Finsterniss, und so wiederum konnte Christus auch dadurch, dass er vermittelst der ihm einwohnenden Gotteskraft solche Leidende heilte, sich als den Sohn Gottes, den Besieger des Bösen und der finstern Mächte beweisen (vgl. Mt. 12, 28; Lc. 11, 20)". So häufig die Dämonischen in den Evangelien vorkommen, so selten treten sie im Leben der ersten Christengemeinden nach den Act. auf; ausser den Stellen Act. 5, 16; 8, 7; 16, 16 ff.; 19, 12 ff. finden sie sich nirgends, und in den Briefen der Apostel fehlen sie gänzlich. Dagegen in der nachapostolischen Zeit bis ins 4. Jahrh. nach Chr. hinein spielen wieder die Dämonischen eine grosse Rolle, worüber u. A. Gottfr. Arnold: Die erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen (nach der Ausgabe von 1722 in 4° Buch 7, Cap. 4, S. 775 ff.) quellenmässige Nachweise giebt. — Die Behauptung der *πολλοί*, dass sie *δαιμ. ἐξεβ.* bezieht sich auf die Heilung solcher Dämonischen; aber nicht nur an leibliche Krankenheilungen ist dabei zu denken, sondern, da diese Krankheiten auf den Einfluss böser Geister zurückgeführt wurden und mit der Macht der Finsterniss in Verbinduug standen, zugleich an die Befreiung der Kranken von dem sittlich bösen Einfluss jener Macht. Ist mit *προφητεύειν* die Predigerwirksamkeit der *πολλοί* bezeichnet[1]), so mit *δαιμόνια ἐκβάλλειν* ihre hervorragende und erfolgreiche seelsorgerische

---

[1]) Vgl. Bengel ad h. l.: *„Prophetavimus — mysteria regni tui pronunciavimus. Adde: Commentarios et observationes exegeticas ad libros et loca V. et N. T. scripsimus, homilias insignes habuimus etc."*.

Thätigkeit, während das Dritte: δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν vorzugsweise die verwaltende und regierende Thätigkeit ins Ange fasst (eine Klimax, wie Stier annimmt, scheint dagegen nicht beabsichtigt zu sein). Das Wort δύναμις bezeichnet im Neuen Testament wie im Classischen zunächst die Kraft, und zwar besonders die ausserordentliche Kraft, welche Gottes Geist dem Menschen verleiht und in welcher er auffallende Thaten und Wunder verrichten kann; so z. B. Mt. 14, 2; Mc. 6, 14: αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. Sodann aber bezeichnet das Wort die Wirkungen dieser Kraft, also die Thaten, die Wunder selbst; so z. B. Mt. 11, 20 ff.; 13, 58; Act. 8, 13: δυνάμεις καὶ σημεῖα; in dieser letzten Bedeutung steht das Wort ohne Frage auch hier.

Wir sehen, es ist eine doppelte Berufung, welche die πολλοί am Tage des Gerichts vor Jesu einlegen; sie berufen sich darauf, dass sie ihre Wirksamkeit τῷ σῷ ὀνόματι gethan, was dreimal mit grossem Nachdruck hervorgehoben wird, sodann auf diese Wirksamkeit selbst, welche der Art sei, dass sie das Zeugniss ihnen gebe, von Gott gesandt zu sein und Jesu anzugehören. Es fragt sich, wie dies Selbstzeugniss anzusehen sei. Die Deutung, welcher Origenes das Wort redet (siehe Tholuck), dass hier an diabolische Wunder zu denken sei, ist desshalb schief, weil dann das Selbstzeugniss der πολλοί entweder auf Selbsttäuschung oder auf offenbare Lügen hinauskommen würde, was dem Zusammenhang der Rede aber völlig fremd ist. Aus demselben Grunde ist auch die Ansicht von Chemnitz (siehe Tholuck) zu verwerfen, welcher an später Abgefallene denken zu dürfen meint[1]). Unseres Erachtens ist der Schlüssel darin zu suchen, dass die πολλοί wol τῷ σῷ ὀνό-

[1]) So übrigens schon Luther a. a. O. Bd. 43, S. 338 ff., jedoch ohne auf diese Erklärung zu bestehen; hernach entscheidet er sich für satanische Wirkung (wie Origenes): „aber alles geschehen durch den Teufel, dass er seinen Greuel und Lugen bestätigte und die Leut bezauberte, und im Irrthumb gefangen hielte, dass ihm Niemand entlaufen mochte“. — Endlich (S. 344 ff.) kommt Luther auf die richtige Deutung unter Hinweis auf Caiphas, Bileam und Judas: „Denn das kann wohl geschehen, dass ein solche Person, die in offentlichem Ampt, oder eine regierende Person ist, weissaget oder Wunder thuet, und viel Guts und grossen Nutz schaffet, viel Leut zu Gott bringet; und doch die Person fur sich selbs nicht fromm ist, und zum Teufel fährt“. Aber Luther ist dieser Erklärung nicht sicher; er leitet sie ein: „Uber das aber ist nu ein schärfere Disputatio, weiss nicht, ob sie hieher gehoret“ . . . . u. s. w. — Bengel ad h. l. entscheidet sich für die Selbsttäuschung der πολλοί: „*Multae animae errorem, quo se ipsae decipiunt, in illum usque diem retinent*: c. 25, 11. *Illustrari hinc potest doctrina de statu post mortem. In iudicio demum patefient omnia.* Röm. 2, 16; 1. Cor. 3, 13“.

ματι, aber nicht ἐν oder ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι ihre Thaten gethan zu haben behaupten dürfen. „Die Einwirkung des christlichen Princips“, um mit Tholuck zu reden, „ist nicht zu leugnen; aber es ist der isolirende Einfluss zu erwägen, welchen die Sünde auf die allerdings in der Einheit zu wirken bestimmten Geisteskräfte ausübt, wie zu allen Zeiten die Erfahrung Belege giebt, dass der Glaube in einem ziemlich starken Masse auf Gefühl, Phantasie und Erkenntniss zu wirken im Stande ist, während Wille und Gesinnung in geringem Masse davon berührt werden: wie mancher hochbegeisterte, die Herzen mit sich reissende Glaubensprediger, der am Wenigsten dem eigenen Herzen predigt“. Bleek fügt als Belegstellen das Wort des Apostels Paulus 1. Cor. 13, 2 und das Wort Jesu an die 70 Jünger Lc. 10, 20 hinzu. Was endlich die Ertheilung solcher Gaben und Kräfte an Unwürdige betrifft, so erklärt Tholuck dies richtig mit vielen älteren Erklärern aus dem göttlichen Zweck, die Verbreitung der Kirche unter den Ungläubigen desto mehr zu fördern, sodann aber aus den in der Zeit gelegenen wirkenden Ursachen. Er weist darauf hin, wie in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Kreisen durch ausserordentliche und erregende Veranlassungen ausserordentliche Erscheinungen hervorgerufen seien, bei denen auch die Grenzlinie zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Gebiet schwer zu ziehen sei; er erinnert an die Ekstatiker und Propheten des Sevennenkrieges, des 30jährigen Krieges u. s. w., vor Allem an die die Kräfte der oberen Welt wie die der Unterwelt aufregende geschichtliche Atmosphäre in den apostolischen Zeiten; wie nahe lag es damals, wo die Wunder in den Kreis des Alltäglichen getreten waren, dass die, bei welchen der zündende Strahl des Evangeliums die rechte Stelle des inwendigen Menschen nicht getroffen oder nur oberflächlich berührt hatte, am Sehnsüchtigsten auf die ausserordentlichen damit verbundenen Erscheinungen ihre Blicke richteten; so Simon der Zauberer, so die nach Zungenreden so lüsternen Korinthier. Tholuck schliesst mit der eindringenden Bemerkung, dass das Wort Jesu seine Wahrheit in allen Zeiten denen gegenüber behalte, welche die Hauptaufgabe des Evangeliums aus den Augen setzen, nämlich die Heiligung des Willens, und dasselbe nur auf Verstand, Gefühl und Phantasie wirken lassen.

Die Entgegnung Jesu V. 23 hat etwas Feierliches und Gewaltiges. Ὁμολογεῖν = bekennen steht hier zwar in der Bedeutung: offen erklären, aber es scheint mit besonderer Beziehung auf das Bekenntniss zu Jesu gewählt zu sein, dessen jene sich rühmten, und das doch in sich leer und nichtig war. Ihrem Bekenntniss zu Jesu setzt der Herr sein Bekenntniss zu

ihnen entgegen, und sein Bekenntniss vernichtet sie[1]). Durch das recitative (nicht causale) *ὅτι* eingeleitet lautet es: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*. Das *γινώσκειν* des Neuen Testamentes ist dasselbe wie das יָדַע des Alten Testamentes, sowol in der gewöhnlichen das theoretische Wissen ausdrückenden Bedeutung = kennen, als in der mehr oder weniger innige Beziehungen bezeichnenden von: erkennen. Alles Erkennen ist ein Aneignen, wodurch die Fremdheit zwischen dem erkennenden Subject und dem Object aufgehoben wird, sagt Oehler: Theol. des Alten Testaments Bd. I, S. 269; so schliesst יָדַע (*γινώσκειν*) den Antheil des Herzens an einem Objecte ein und bezeichnet das mit Liebe, Sorgfalt u. dgl. von Etwas Kenntniss nehmen, sich um Einen bekümmern vgl. Prov. 27, 23. (Auch der geschlechtliche Gebrauch des יָדַע, welches durchaus ein sittliches Moment enthält und nie z. B. von der thierischen Begattung gebraucht wird (Oehler Bd I, S. 225. 270), ist hieraus abzuleiten). So steht das Wort von der göttlichen Fürsoge für die Gerechten (Ps. 1, 6; 37, 18 u. s. w.), so drückt es Ex. 33, 12 das innige Verhältniss persönlicher Angehörigkeit des Mose an Jehovah aus. Indem aber יָדַע von Gott gesetzt wird, nicht bloss in Bezug auf das Verhältniss, in welchem er den Menschen zu sich vorfindet, sondern auch in Bezug darauf, dass er den Menschen zu sich in ein Verhältniss setzt, vermöge dessen er sich zu ihm als seinem Eigenthum bekennt, so dient das Wort יָדַע als term. techn. neben בָּחַר für den göttlichen Erwählungsrathschluss; so Gen. 18, 19; Am. 3, 2; Hos. 13, 5. Gegen Tholuck, welcher nicht einmal den Nebensinn des Liebens will gelten lassen, ist dieser tiefe Sinn des alttestamentlichen יָדַע hier als allein der Scenerie des von Jesu gehaltenen Weltgerichtes entsprechend zu bezeichnen. Nur die würdigt der thronende Richter des Himmelreiches, welche er erkannt, zu sich gezogen, zu welchen er sich als zu seinem Eigenthum in freier sie erwählender Gnade bekannt hat; die er nicht erkannt hat, sind nicht sein und das Himmelreich ist nicht ihr[2]).

Der Zusatz: *ἀποχωρεῖτε — ἀνομίαν* ist eine fast wörtliche Reminiscenz aus Ps. 6, 9 (LXX): *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ, πάντες οἱ*

---

[1]) Calvin ad h. l: „*Acsi dixisset: Ipsi quidem dum me lingua confessi sunt, videntur sibi rite defuncti: et nunc sonora auditur in eorum lingua nominis mei confessio: sed ego vicissim ex adverso confitebor vanum ac mendax esse quicquid profitentur*“.

[2]) J. Gerhard *loci theol.* Tom. I, p. 118 sagt richtig: „*Verba notitiae apud Hebraeos saepe connotant affectum cordis. Non novit Christus operarios iniquitatis, eo scil. modo, quo novit viam iustorum, quam approbat, promovet et beneplacito suo prosequitur, Ps. 1, V. 6 et quo cognovit suos 2. Tim. 2, V. 9, quos amat et fovet*“.

ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Das Thun der *πολλοί* ist trotz ihrer der Wahrheit entsprechenden Behauptung V. 22: *ἀνομία* = Ungesetzlichkeit, gerade das Gegentheil von dem Erforderniss zum Himmelreich, dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, trotzdem, dass ihr *λέγειν κύριε κύριε* mit *προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν* und *δυνάμεις πολλὰς ποιεῖν* verbunden war[1]). Eine unverkennbare Rückweisung auf diese Stelle ist das Wort des Apostels 2. Tim. 2, 19: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καί· ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

4. Mt. 7, 24—29.

Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν. (25.) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προςέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν. τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.* (26.) *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.* (27.) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προςέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.* (28.) *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·* (29.) *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.*

V. 24. *τούτους* fehlt in B* und 4 anderen Codd., 4 Codd. der It., goth., 1 syr.-Vs. Cypr. (Lachm. klammert es ein). *ὁμοιωθήσεται* — so lesen ℵBZ, 5 Min. und 8 Codd. bei Euthym., 6 Codd. der It, die Vulg., die sahid., arm., äth., 1 syr. Vs., Orig., Bas., Cyr., Chrys., Ambr. u. A. — Dagegen lesen T. R. und CEGKLMSUVXΔΠ u. a., 5 Codd. der It., 2 syr., kopt., goth. Vs. Cyp. Luc. Hil. u. A. *ὁμοιώσω αὐτόν.* — *αὐτοῦ τὴν οἰκίαν* haben ABCZ, 1. 33. Orig. — Dagegen T. R. mit EGKLMSUVXΔΠ u. A. Bas. u. A. *τὴν οἰκίαν αὐτοῦ*.

V. 25. B liest *ἦλθαν*. — *προςέπεσαν* haben ℵBCEXZΔ u. 10 andere Codd. Cyr. Chr. Dam. — T. R. mit KLMSUVΠ *προςέπεσον*, Andere: *προςέκοψαν, προςέρρηξαν, προςέπηξαν.*

V. 26. *αὐτοῦ τὴν οἰκίαν* — so ℵBZ — gegen *τ. οἰκ. αὐτοῦ* T. R. mit CEKLMSUV u. s. w.

V. 27. ℵ liest *ἦλθαν*. — ℵ* lässt *καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄν.* aus.

V. 28. *ἐτέλεσεν* so ℵBCZΓ, 18 Min., Orig. Chrys. — gegen T. R. mit EKLMSUVXΔΠ u. s. w. welcher *συνετέλεσεν* liest. — ℵ Eus. an 2 Stellen lesen *ἐξεπλήττοντο.*

V. 29. *αὐτῶν* lesen ℵBC³KΔΠ, mehrere Min., sah., kopt., 1 syr. arm., äth. Vs. Eus. Aug. — *αὐτῶν καὶ οἱ φαρισαῖοι* lesen C² 33, 9 Codd. der It., die Vulg., 2 syr. Vs. Eus. — Dagegen fehlt *αὐτῶν* u. s. w. in T. R. mit ELMSUVXΓΠ² u. A., goth. Vs.

---

[1]) Bengel ad h. l.: *„Infidelitas proprie damnat et tamen in iudicio magis allegatur lex,* 25, 35. 42; Röm. 2, 12, *quia reprobi ne tum quidem, cum Jesum Christum cernent, fidei rationes perspicient".*

Dies Schlusswort der Bergpredigt nach Mt. wirft einen Rückblick auf die ganze Rede und legt sie zur Bethätigung noch einmal ermahnend und warnend den Hörern ans Herz. Die Ermahnung (V. 24. 25) besteht darin, dass auf das *ἀκούειν*, welches geschehen ist, das *ποιεῖν* folgen müsse, die Warnung fasst den Fall ins Auge, dass auf das *ἀκούειν* das *ποιεῖν* nicht folge. „*Οὖν*,“ sagt Tholuck richtig, „motivirt diesen Schluss aus V. 21—23. Da das am letzten Ausgange Entscheidende nicht das Bekenntniss sein wird, sondern der Ernst des Willens“ (genauer: das Thun des Willens Gottes), „so kommt bei dieser Rede, welche eben diesen göttlichen Willen darlegte, Alles an auf die That“. — Bei aller Einfachheit ist die Form des Schlusswortes rednerisch vollendet schön; man beachte den fast wörtlichen Parallelismus der beiden Sätze (vgl. Meyer), die effectvollen Polysyndeta (*βροχή*, *ποταμοί*, *ἄνεμοι*), die parataktische Darstellung (*καὶ κατέβη κτλ.* statt *ἐπεί* mit Nachsatz), die malerischen Ausdrücke (siehe unten).

Die Heilige Schrift, besonders Neuen Testaments, unterscheidet ein *ἀκούειν*, welches mit der Thätigkeit des leiblichen Organes die blosse Thätigkeit des Verstandes und des Gedächtnisses verbindet, so dass die *καρδία* unberührt bleibt (vgl. Mt. 13, 9: *ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω*; V. 13: *ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσι* u. a. St.), und ein *ἀκούειν*, welches mit der Thätigkeit des leiblichen Organes die sittliche Thätigkeit des Aufmerkens und Beherzigens verbindet (*προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν* Hebr. 2, 1). Dieses *ἀκούειν* hat dann in seinem Gefolge das rechte Verständniss (Mt. 15, 10: *ἀκούετε καὶ συνίετε*), das rechte Lernen, wobei Gott selbst der Lehrer ist (Joh. 6, 45: *ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθών*), das Bewahren und Bewachen des Gehörten, als eines Schatzes, damit es nicht wieder entschwinde (*ἀκούοντες καὶ φυλάσσοντες* Lc. 11, 28), und endlich die praktische Folge des Thuns nach dem Gehörten (*γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταί* Jac. 1, 22). So auch hier; das rechte *ἀκούειν* muss sich fortsetzen und vollenden in dem *ποιεῖν*, und wer *ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς*, — von dem wird ausgesagt: *ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ κτλ.* Der Ausdruck *ὁμοιωθήσεται* ist nicht, wie Tholuck will, welcher übrigens *ὁμοιώσω αὐτόν* liest, so zu verstehen, dass der Richter diesen Vergleich anstellen wird durch den von ihm gegebenen Rechtsspruch, dessen Aussprechen mit der Verwirklichung zusammenfällt; vor Allem auch nicht, wie Meyer, in der Bedeutung gleichmachen: er wird von Christo gleichgemacht werden u. s. w. (am Tage des Gerichts), denn das Gleichsein wird nicht erst dann eintreten, sondern ist von dem Moment an vorhanden, wo der *ἀκούων* ein *ποιῶν* wird, es

wird auch nicht in Folge einer Thätigkeit Christi entstehen, sondern ist die Folge des eigenen Verhaltens des Menschen. Das Wort ist vielmehr in seiner eigentlichen Bedeutung = *comparare* = vergleichen zu nehmen, und das Fut. pass. hat die Bedeutung des Gerundiums = *comparandus est* = ist zu vergleichen (vgl. auch Winer Gramm. S. 250). Das Hören und Thun wird unter dem Gesichtspunkte der Klugheit empfohlen (vgl. oben zu 5, 25)[1], welche (φρόνησις) sich von der Weisheit (σοφία) dadurch unterscheidet, dass diese das rechte Ziel, den rechten Zweck erkennt und erstrebt, jene dagegen sich in der richtigen Wahl und Anwendung der richtigen Mittel, die zu jenem Ziele führen, bewährt. Die Klugheit des Mannes besteht darin, dass er sein Haus ἐπὶ τὴν πέτραν, die Narrheit des Anderen, dass er sein Haus ἐπὶ τὴν ἄμμον (beidemal Artikel, die Kategorie bezeichnend [Meyer]) baute[2]). Das Wort ἄμμος wird allerdings im Alten Testament (LXX für das hebr. חוֹל) mit Ausnahme der beiden Stellen Ex. 2, 12; Hab. 1, 9 (auch Sir. 22, 18) ausschliesslich vom Sand des Meeres gebraucht; wie ausschliesslich auch im Neuen Testament Röm. 9, 27; Hebr. 11, 12; Apoc. 12, 18; 20, 8; es würde somit der Gedanke nahe liegen, dass Jesus an Wohnnngen in der Nähe des Meeres gedacht und die auf dem unsicheren, leicht wegschwemmbaren Ufersand gebauten den auf dem Uferfelsen, allen Stürmen und Wogen trotzenden, entgegengestellt habe; es würde dann etwa die Notiz von Rosenmüller: Das alte und neue Morgenland Bd. 5, S. 42 heranzuziehen sein, dass bengalische Fischer ihre Hütten oft auf Sandbänken (allerdings in Flüssen) erbauen, die dann plötzlich von hereinbrechenden Anschwellungen der Flüsse vernichtet werden. Allein der Sand des Landes (der Wüste) kommt im Alten Testament überhaupt sehr selten vor und wird dann doch auch durch חוֹל (ἄμμος LXX) wiedergegeben; auch entspricht die Schilderung V. 25 und 27 durchaus nicht dem Meeressande, sondern nur dem Landessande, dem losen Wüstensande. In praktischer Beziehung ist der Gegensatz πέτρα und ἄμμος auch insofern zu beachten, als bekanntlich in Norddeutschland das auf Sand gebaute Haus das festere ist im Vergleich zu dem auf Moorgrund oder Lehmerde gebauten.

Einen dreifachen Angriff hat jedes der beiden Häuser aus-

---

[1]) Bengel ad h. l.: „*Iustitiam veram sua sponte comitatur vera prudentia cf.* 25,2".

[2]) Stier a. a. O. S. 298 weist auf die prophet. Parall. Jes. 28, 15—18; Hes. 13, 10—15, auch auf Sir. 22, 16 ff. hin. — Bengel ad h. l. und Stier a. a. O. bemerken, dass der, welcher nicht hört und nicht thut, überhaupt nicht baue; von Solchen werde nicht geredet, ihr Schicksal verstehe sich von selber.

zuhalten, und mit denselben Worten wird dieser dreifache Angriff V. 25 und 27 geschildert; es ist ein Angriff von oben her auf das Dach durch ἡ βροχή (ἅπαξ λεγόμ. des Neuen Testaments, = גֶּשֶׁם = Regenguss, Platzregen), ein Angriff von unten her auf das Fundament durch οἱ ποταμοί, welche aus ihren Ufern tretend das Haus unterwühlen, ein Angriff von der Seite her auf die Mauern durch οἱ ἄνεμοι. Diese drei Angriffe sind nicht im Einzelnen zu deuten etwa durch dämonische Anfechtungen, durch Leidenschaften, durch Bedrängnisse von Menschen oder Dämonen (so viele K.-V. V., siehe Tholuck), sondern als Schilderung aller möglichen Beunruhigungen durch eine in der Zukunft gewiss einbrechende Katastrophe zu verstehen[1]). Diese Katastrophe, deren Gewissheit sowol durch den historischen Stil (καὶ κατέβη κτλ.), als auch durch die dreifache Setzung des Artikels (ἡ βροχή κτλ.) verbürgt wird (vgl. Bengel ad h. l.; Stier a. a. O.), deutet Meyer als die *dolores Messiae* (Mt. 24), die stürmische, drangsalsvolle Zeit, welche der feierlichen Erscheinung des Messias vorangehen werde; allein dies stimmt wenig zu seiner Erklärung, dass das Gleichmachen erst am Tage des Gerichtes geschehen werde, auch setzt es die unmittelbare Nähe dieser *dolores* und das Erleben derselben durch Alle unberechtigter Weise voraus. Die Katastrophe vielmehr findet in den mancherlei Anfechtungen des Erdenlebens statt, die Niemandem, vor Allem nicht den ersten Jüngern Jesu, erspart bleiben[2]), und für Jeden sich im Tode vollenden werden. Das Wort προςέπεσαν V. 25, welches sein Subject nicht nur in ἄνεμοι, sondern in ἡ βροχή, οἱ ποταμοί und οἱ ἄνεμοι hat: der Platzregen kam herab, die Flüsse kamen, die Winde weheten, und alle drei vereinigten sich zum προςπίπτειν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ — bezeichnet malerisch die entfesselte, massige Wucht des dreifachen Angriffes: sie fielen darauf zu, fielen hinein; der Gleichklang προςέπεσαν — οὐκ ἔπεσεν zeichnet wiederum höchst malerisch den erfreulichen Misserfolg des Angriffes. Das im zweiten Satz V. 27 gebrauchte προςέκοψαν personificirt die Subjecte, sie schlugen hinein, wohlgezielt, und das Haus stürzt über den Haufen. Dieser letzte Zug wird durch das Schlusswort wiederum gemalt, welches statt des erwarteten mit V. 25: τεθεμελίωτο (ohne Augment vgl. Winer: Gramm. S. 63 ff.)

---

[1]) Erst dann wird's offenbar. Calvin ad h. l.: „*Porro summa huc redit, veram pietatem ab eius simulatione non bene distingui, donec ad examen ventum est*".

[2]) Calvin ad h. l.: „*Tentationes facile pessundant instabiles animos, quorum levitas tranquillo tempore non perspicitur*". — Bengel ad h. l.: „*In novissimis hominis et mundi concurrunt tentationes, pluvia in tecto, flumina in imo, venti ad latera*". — Ebenso Menken a. a. O. S. 234 ff.

γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν correspondirenden *τεθεμ. γὰρ ἐπὶ τ. ἄμμον* lautet: *καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη* — Weiteres ist über das Haus nicht zu sagen, völlig zerfallen und umgestürzt[1]).

Die Deutung des Doppelgleichnisses wird durch das gebrauchte Bild selbst an die Hand gegeben: denn das griechische *οἰκία* oder *οἶκος* bezeichnet ebenso wie das deutsche „Haus" nicht nur die Familie, den Complex der durch Blutsverwandtschaft zusammengehörigen und eine Einheit bildenden Menschen (vgl. Mt. 10, 13; Mc. 3, 25; Joh. 4, 53; 1. Cor. 16, 15; vgl. *οἶκος Ἰσραήλ, Δαυΐδ* Mt. 10, 6; 15, 24; Lc. 1, 27. 33. 69; 10, 5; 16, 27; 19, 9; Act. 2, 36; 7, 10 u. a. St.), sondern wird auch, namentlich in gewissen Verbindungen wie hier *αὐτοῦ* (mit Betonung voranstehend) *ἡ οἰκία τεθεμελίωται, οἰκοδομεῖται* u. s. w. zur sprechenden Bezeichnung der Gesamtheit des Eigenbesitzes, nach R. Rothe'scher Terminologie: des vereigenthümlichten Eigenbesitzes; es umschliesst Alles, was ich auf Erden mein eigen nenne, den Ertrag meiner Lebensarbeit, mein Glück, meine Ehre, es ist der Hüter und Pfleger dessen, was meine gesamte moralische Existenz bedingt. Somit liegt in dem Bilde selbst schon die Deutung, dass *οἰκία* hier auf gleiche Weise das Lebensglück, die Seligkeit, und jenes moralische Eigenthum bezeichnet, welches von der Persönlichkeit unabtrennlich ist. Die *οἰκία*, welche auf dem Felsen gegründet ist, bezeichnet die Gesichertheit des ewigen Eigenthums, damit auch der Seligkeit und des ewigen Lebens, wider alle Gewalten, die dagegen sich empören[1]); die *οἰκία*, welche auf Sand gebaut ist, bezeichnet die Hinfälligkeit des moralischen Eigenthums, (welches kein wahres Eigenthum geworden und ablösbar geblieben ist von der Persönlichkeit), welche den Menschen entblösst, ihn arm macht in Gott und ihn in die *ἀπώλεια* bringt. Der *ἀκούων* und *ποιῶν* der *λόγοι* Jesu hat demnach die Verheissung des ewigen Bestandes, des ewigen Lebens, der *ἀκούων* und *μὴ ποιῶν* das Urtheil des absoluten Schiffbruchs, des Verderbens.

Der letzte Abschnitt der Rede Jesu von 7, 13 an hat, abweichend von dem ersten Haupttheil 5, 3 — 6, 18, sich nicht mehr ausschliesslich an die Jünger gewendet, sondern vornehmlich die *ὄχλους*, die umherstanden, angeredet. In den Schluss-

---

[1]) Bengel ad h. l. macht die Nutzanwendung: „*Non opus est, omnes homilias desinere in usum paracleticum*".

[1]) Aehnlich Ph. M. Hahn a. a. O. S. 169: „In dem Haus, das man aufbaut — es sei auf Felsen oder Sand — ruht man; es ist die Hoffnung, die man fasst aufs Zukünftige, die Zufriedenheit des Gemüthes, dass man recht daran sei, dass es uns nicht fehlen werde" u. s. w.

versen 28. 29 wird der Eindruck geschildert, den die Rede Jesu auf das Volk hervorgebracht hat.

Καὶ ἐγένετο (וַיְהִי vgl. Winer: Gramm. S. 536), *ὅτε* .... *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*; in derselben Verbindung findet sich das Wort *ἐκπλήσσεσθαι* öfter im Neuen Testamente, z. B. Mt. 22, 33; Mc. 1, 22; Lc. 4, 32; Act. 13, 12 vgl. Mt. 13, 54; 19, 25; Mc. 6, 2; 7, 37; 10, 26; 11, 18; Lc. 2, 48; 9, 43 und bezeichnet stets das ehrfurchtsvolle Staunen, welches in Folge des Hörens oder Sehens aussergewöhnlicher Dinge den Menschen ergreift, so dass also die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: heftig erschüttert, ausser sich gesetzt werden, ethisch gemildert erscheint. Den Grund dieses Staunens giebt V. 29 darin an, dass Jesus *ἦν διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*, womit sowol der Inhalt, als die Art und Weise seiner Lehre bezeichnet werden soll. Nicht ohne Absicht wird das *Part. praes.* *διδάσκων* mit *ἦν* statt das *Imperf.* *ἐδίδασκεν* gebraucht, um nicht sowol die einzelne Handlung des Lehrers, als den Zustand, die Eigenschaft dessen, der lehrt, hervorzuheben (vgl. Winer: Gramm. S. 311 ff.). Diese Eigenschaft, um welche es sich handelt, ist *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, was im Gegensatz steht zu *οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. *Ἐξουσία* ist nicht, wie Bleek will, Gewalt, Kraft der Rede, sondern Macht, Vollmacht, und meint hier den, der von Gott die Vollmacht und damit die Freiheit der Lehre empfangen hat, der sich nicht, wie die Schriftgelehrten des Volkes, an die überlieferte Satzung der Väter weder zu binden braucht noch bindet, vielmehr in freier Verfügung über die göttlichen Geheimnisse schaltet und sie mittheilt, wie, wann und wem er will[1]). Es ist sehr zu bezweifeln, ob *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* von den Propheten gebraucht werden kann, und es ist der vorliegende Gegensatz daher nicht, wie Tholuck thut, mit dem Gegensatz der Propheten und Schriftgelehrten zu identificiren; es ist der messianische Gesetzgeber, der aus eigener Machtvollkommenheit spricht, und allerdings nicht (wie Chrys., Erasm., Beza, Paulus wollen), im Gegensatz zu den Propheten steht,

---

[1]) Lightfoot l. c. p. 308: „*Praeter divinam eius veritatem, profunditatem et vim convictricem non audierant antea quemquam ea αὐθεντία, qua ille, dissertantem. Fidem doctrinae sua mutuati sunt Scribae a traditionibus, ac earum Patribus: nec absque* תנו רבנין *aut* חכמים אומרים *aut aliquo istiusmodi oraculo traditionali, autoritatem habuit Scribae alicuius concio, aut pretium.* Hieros. Pesachin Fol. 33, 1. *Vere et prout traditio erat de re quadam docuit Hillel magnus: At, quamvis per totum diem de re ista dissertaret* לא קבלו ממנו *doctrinam eius non receperunt, donec tandem diceret: Sic audivi a Schemaia atque Abtalione*“.

wol aber über die Propheten weit hinausragt und seinen äussersten Gegenpol eben in den *γραμματεῖς* hat[1]).

[Zu V. 28. 29 sind Parallelen 1) Mc. 1, 22: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς,* 2) Lc. 4, 32: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.*

Beide Stellen haben diese Notiz bei einem ganz allgemein gehaltenen Bericht über die Lehrreden Jesu, die er in Kapernaum gehalten habe, ohne Angabe des Inhaltes derselben. Dagegen stimmen die Worte des Mc. fast buchstäblich genau mit denen des Mt. überein, während Lc. abgekürzt und abgeschwächt die Notiz des Mc. wiederholt: *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* — *ἐξουσία* hier wahrscheinlich mit Bleek als Gewalt, Macht der Rede zu nehmen. Da nun unzweifelhaft zwar Mt. V. 28. 29 in keinem Zusammenhange passender steht, als eben am Schluss der Bergpredigt, da aber andererseits am Schluss der Bergpredigt des Lc. 6 jede derartige Notiz fehlt, so könnte daraus die Vermuthung gerechtfertigt werden, dass die Notiz auch in dem ursprünglichen Berichte über die Bergpredigt in den *λόγια* des Mt. keine Stelle gehabt habe, da es nicht zu begreifen sein würde, wie Lc. dieselbe könnte ausgelassen haben. Allein diese Vermuthung würde nur in dem Falle begründet sein, wenn nachgewiesen werden könnte, dass die *λόγια* des apostolischen Mt. eine direkte Quelle des Lc. gewesen seien. Wir halten diesen Nachweis (siehe unten) nicht für möglich, meinen vielmehr das Gegentheil beweisen zu können; die Schlussnotiz des Mt. wird daher als durchaus ursprünglich anzusehen sein[2]).]

Das Verhältniss der beiden Abschnitte Mt. 6, 19 — 7, 12 und 7, 13—27 zu dem Hauptredestock 5, 3—6, 18.

1. Mt. 6, 19 — 7, 12.

Auch diejenigen unter den neueren Auslegern, welche die Einheit der Bergpredigt Mt. 5—7 behaupten (z. B. Tholuck, Meyer), räumen ein, dass ein Gedankenzusammenhang sowol

---

1) Vgl. Menken a. a. O.

2) Abweichend von dieser Ansicht urtheilt Holtzmann a. a. O. S. 178. 215, dass Mt. die Schlussformel aus der Quelle *A* Mc. 1, 22 = Lc. 4, 32 gebildet habe, „wiewohl freilich nach einer so langen, gegen die Pharisäer gerichteten Rede, weder eine besondere Bemerkung über die Art, wie er predigte, noch die Erklärung, dass er anders, als die Pharisäer predigte, recht am Platze ist". (?!) Schön dagegen Keim (Leben Jesu von Nazara Bd. II, S. 33): „Auch in der Bruchstückgestalt ist das Antrittswort Jesu so gross und ergreifend, dass man das Staunen des Volkes und noch

zwischen unserem Abschnitt im Ganzen und dem vorhergehenden Haupttheil, als auch zwischen den einzelnen Theilen unseres Abschnittes unter einander nicht nachweisbar sei. *Disjecta membra* sind es, Theile einer Perlenschnur, deren jeder von unvergänglichem Werthe und, unseres Erachtens unzweifelhaft, auf Jesum selbst zurückzuführen ist; aber vereinzelt liegen sie da und bilden kein Ganzes. Gleichwol harrt die Frage einer Antwort, ob der Abschnitt der ursprünglichen Bergpredigt angehört habe, oder von dem Redactor des ersten Evangeliums aus anderen Quellen hier eingefügt sei. Vor Allem sind es zwei in der Sache selbst liegende Gründe, welche für die Annahme sprechen, dass wir den Abschnitt als ursprünglichen Theil der Bergpredigt anzusehen haben. Der erste Grund, welcher von den Vertheidigern der Einheit als die Position behandelt zu werden pflegt, welche nur gegen Angriffe zu vertheidigen, nicht aber in ihrer Rechtmässigkeit positiv zu erweisen wäre, wird in der Thatsache gefunden, dass der Abschnitt in dem Zusammenhange der Bergpredigt nach Mt. eben wirklich steht. Viel Gewicht hat dieser Grund an und für sich nicht; denn die Forderung ist doch in der That ein Ergebniss der an wirklichen Ergebnissen noch so armen Evangelien-Kritik, dass die Ueberlieferung durch positive Gründe der Wahrscheinlichkeit oder durch Nachweis der Unwahrscheinlichkeit des der Ueberlieferung Widersprechenden gestützt werden müsse, wenn sie überhaupt einen Werth beanspruchen soll. Bei Weitem wichtiger ist uns daher der zweite Grund, die Wahrnehmung nämlich, dass in einem wesentlichen Punkte der Charakter unseres Abschnittes mit dem der vorhergehenden Hauptrede identisch ist. Wir meinen die Thatsache, dass der Abschnitt 6, 19 — 7, 12 in seinen einzelnen Bestandtheilen exegetisch nicht anders verständlich ist, als unter der Annahme, dass derselbe ebenso wie 5, 3 — 6, 18 als zunächst Angeredete die Jünger Jesu voraussetzt. Wir geben zu, dass für die Stelle Mt. 6, 19—24 dieser Charakterzug streitig ist; für den Abschnitt 6, 25—34 wird er ausser der Exegese selbst noch durch die ausdrückliche Angabe der Lucas-Parallele (12, 22ff.) bestätigt, dass die Worte an die Jünger Jesu gerichtet seien; und in einzelnen Stellen z. B. Mt. 6, 33; 7, 12 schärft er sich gar zu dem Charakter einer Art besonderer Instructionsrede zu, welche an die Jünger in ihrer amtlichen Eigenschaft als Organe Jesu an Israel und an die Welt sich wendet und ihnen eine Anweisung ertheilt, welche lediglich für sie eingerichtet ist und

---

mehr die Seelenbewegung des Schriftstellers selbst versteht, wenn er hinzusetzt: denn er lehrte sie als ein Bevollmächtigter Gottes und nicht wie ihre Schriftgelehrten“.

nur mittelbar auf weitere Kreise Anwendung leidet. Den neuesten und am Meisten begründeten Widerspruch gegen diesen Charakterzug legt Keim (Leben Jesu von Nazara Bd. II, S. 23 ff.) ein, und wir sind genöthigt, denselben zu beleuchten. Nachdem Keim die angeblichen verschiedenen Antrittspredigten Jesu nach Mt. (die Bergpredigt als Ganzes), nach Lc. (die Nazara-Predigt Cap. 4), nach Johannes (die Nicodemus-Rede Cap. 3) durchmustert und für den angegebenen Zweck als nicht tauglich erfunden hat, fällt ihm als Stellvertreter eines allumfassenden Lehrprogrammes das grosse herrliche Bruchstück einer Volkspredigt aus den Tagen des Lehrfrühlings in die Hände, nämlich Mt. 6, 19—34, vielleicht auch noch 7, 1—12 und 24—27. Der evangelische Schriftsteller habe dies Bruchstück zwar in seine Bergpredigt verwoben, aber zwei unvereinbare Dinge, Jüngerpredigt und Volkspredigt, seien leicht von einander zu scheiden; die wahrscheinliche Folge der einzelnen Theile sei aber 6, 19—34; 7, 7—12; 7, 1—5; 7, 24—27. Der Behauptung Keims möchten wir in Betreff der Stelle 6, 19—24 nicht direkt widersprechen, obgleich sie uns auch hier unwahrscheinlich und der von Keim hergestellte Gedankenzusammenhang der einzelnen Theile uns exegetisch nicht gerechtfertigt erscheint. Um so unhaltbarer aber und für Jesu Wahrhaftigkeit geradezu bedenklich sind die Ausführungen Keims über 6, 25—34. Mit Recht weist Keim die willkürlichen Beschränkungen des *μὴ μεριμνᾶτε* zurück, er geht aber viel zu weit in seiner Behauptung, dass durch dieses Wort jede Art der Vor- und Fürsorge verboten sei. „Die grosse Leistung Gottes“ (für das Leben und die Speise, für den Leib und die Kleidung) „schaut beschämend herunter auf die verschwindend kleine, ja lächerlich unnöthige menschliche Leistung“, nämlich die Arbeit um Nahrung und Kleidung. „Solch einen starken, heroischen, überschwänglichen Ausdruck in Lehre und Leben musste der Glaube an die obere Bestimmung und an die untere Erhaltung des Menschen gewinnen, wenn er erstmals siegreich aufbrach und wenn er die Menschheit ernstlich und rein für höhere und höchste Güter in Bewegung bringen sollte“ — sagt Keim; einen gesunden, lebenskräftigen und lebenstüchtigen, dem Schwachen und dem Starken unter den Menschen wirklich zugänglichen Idealismus nennt er dies. Wir urtheilen anders darüber und sind der Meinung, dass jeder besonnene und erfahrene Mann unter den galiläischen Hörern — denn in Galiläa wurde nach Keim gearbeitet im Schweiss des Angesichts — den Widerspruch solches Idealismus mit den uralten Gottesordnungen für das Leben dieser Erde hätte einsehen und desshalb missmuthig und verstimmt von der Rede Jesu sich hätte wegwenden müssen. Wir haben somit keine

Veranlassung, von der Ansicht abzugehen, dass der Abschnitt 6, 19 — 7, 12 ebenso wie 5, 3 — 6, 18 nicht eigentlich eine Volksrede, sondern eine Jüngerrede sei; aber allerdings fragt es sich, ob dieser gemeinsame Charakterzug ausreiche, die Behauptung zu rechtfertigen, dass beide Abschnitte dieselbe eine Rede seien. Gegen diese Behauptung heben wir zunächst die Verschiedenheit der Quellen hervor, aus denen die Abschnitte geschöpft sind. Eine einheitliche lautere Quelle haben wir in Mt. 5, 3 — 6, 18 fliessen sehen; auch in unserem Abschnitt fehlt es nicht an Redestücken, welche, wenn auch vielleicht nicht derselben, so doch einer gleich lauteren Quelle entnommen scheinen; wir denken besonders an Mt. 7, 1—6. 12; auch 6, 24 kann samt der Lucas-Parallele 16, 13 dahin gerechnet werden. Dagegen scheint Mt. 6, 22. 23. 25—34; 7, 7—11 einen anderen Ursprung zu haben; wenn wir auch im Mt.-Texte die ursprüngliche Gestalt im Vergleich mit den Lucas-Parallelen (11, 34—36; 12, 22—31; 11, 9—13), welchen ohne Frage wol dieselbe Quellenschrift zu Grunde liegt, anzuerkennen haben, so wird doch hier vor Allem klar, dass die Verbindung der Stellen in unserem Abschnitt auf Rechnung des verarbeitenden und gruppirenden Evangelisten zu setzen sein dürfte, dass sie also nicht der ursprünglichen Bergpredigt können angehört haben. Noch eine Stufe tiefer scheint endlich Mt. 6, 19—21 zu stehen, welche Stelle den Eindruck hinterlässt, dass sie eine Verallgemeinerung der in Lc. 12, 33. 34 vorliegenden ursprünglichen Textgestalt sei. Wenn es sich nun so mit dem ganzen Abschnitt verhält, so ist deutlich, dass derselbe mit dem Haupttheil 5, 3 — 6, 18 ursprünglich nicht kann eins gewesen sein, dass er vielmehr aus anderen Quellen von verschiedener Güte entnommen durch den Evangelisten jenem Haupttheile angefügt worden sei. Wir meinen allerdings, dass es sich so verhält, achten aber gleichwol diesen Gegengrund gegen die Einheit der Bergpredigt für objektiv schwach und unsicher; sind doch überhaupt der sicheren Ergebnisse der Forschung auch bei den Evangelien-Kritikern κατ' ἐξ. nur äusserst wenige, und jede Kritik in diesem Gebiet ruht auf so individueller, daher schwankender, Grundlage, dass nur der Unkundige oder der Anmassende mit festen Behauptungen, welche über das „wahrscheinlich" und „möglich" hinausgehen, hervorzutreten wagen kann. — Fester gegründet scheint uns das zweite Gegenargument zu sein, der Umstand nämlich, dass während in Mt. 5, 3 — 6, 18 ein sicherer und klarer Gedankenfortschritt nachweisbar ist, dieser Fortschritt und mit demselben der Gedankenzusammenhang in unserem Abschnitt vermisst wird. So urtheilen auch Tholuck, Meyer, Ebrard u. A., welche die Einheit von Mt. 5—7 aufrechthalten; zur Erklärung dieser

Thatsache ziehen sie sich entweder auf den gnomologischen Charakter der Lehrreden Jesu zurück, welcher einen festen Fortschritt und Zusammenhang unnöthig mache (so z. B. Meyer), oder darauf, dass die Schuld an dem Evangelisten liege, welcher die auf einander folgenden Pointen behalten, die Uebergänge aber verloren habe (so z. B. Tholuck, Ebrard). Allein die erste Erklärung kann bei diesem Abschnitt nicht gerechtfertigt sein, wenn sie auf den ersten Theil (5, 3—6, 18) keine Anwendung gelitten hat; ist dort der nachweisbare schöne und grossartige Zusammenhang der Beweis der ursprünglichen Einheit, so kann hier das Fehlen des Zusammenhangs nicht auch ein Beweis der Einheit, oder wenigstens als Gegenbeweis gegen die Einheit nicht dadurch entkräftet werden, dass der Charakter gnomologischer Rede es so fordere. Durch die zweite Erklärung ist der bruchstückartige Charakter unseres Abschnittes schon zugegeben, jedoch nicht erklärt, woher es denn komme, dass gerade dieser Abschnitt im Gegensatz zu 5, 3 — 6, 18 und zu 7, 13—27 solch ein Bruchstückwerk sei; überdies aber scheint diese Erklärung, welche z. B. Godet auch auf Lc. 12 anwendet, mehr ein Auskunftsmittel aus der Verlegenheit zu sein, da in der That jedes Quodlibet von Redestücken dadurch sich als einheitliches Ganzes erweisen lässt. Aber auch angenommen, dass wir in 6, 19 — 7, 12 die Gedankenspitzen, die constitutiven Momente des Redestückes vor uns hätten, so würde doch die Frage zu beantworten sein, ob denn diese Gedankenspitzen der Art sind, dass sie zusammen mit dem ersten Hauptheil wirklich als eine einheitliche Rede zu denken seien. Wir antworten unbedenklich: Nein — und berufen uns auf den Nachweis des einheitlichen, grossartigen, festgefugten Baues der Rede 5, 3—6, 18, welche die Massen des Einzelstoffes unter dem Einen Hauptgedanken: „Die Gerechtigkeit des Himmelreiches“ beherrscht und auf das Schönste gruppirt. Nach dem Gange der Rede ist von dem Thema aus in der That Nichts mehr zu erwarten; die Anlage der Rede ist der Art, dass mit 6, 18 im Wesentlichen das Thema durchgeführt erscheint; gewiss ist aber nicht ein neuer Abschnitt von dem Inhalte 6, 19 — 7, 12 zu erwarten, dessen Theile trotz aller Kostbarkeit in diesem Zusammenhange die hehre Harmonie des Ganzen nur stören würden. Schwer ist es allerdings zur Genüge zu erklären, wie dieser vielgestaltige Abschnitt (6, 19 — 7, 12) an diesen Platz gekommen sei; wir glauben aber die richtige Fährte gefunden zu haben, wenn wir den Charakterzug des Abschnittes als Rede an die Jünger für das bestimmende Moment erklären, welches den Evangelisten bewogen hat, diese Redestücke hier einzufügen. Es wird damit freilich vorausgesetzt, dass eine Lücke vorhanden gewesen sei,

welche eine Ausfüllung erheischt habe; ob dieselbe nachweisbar sei, wird uns die Betrachtung des zweiten Abschnittes lehren.

2. Mt. 7, 13—27.

Ganz anders verhält es sich mit diesem zweiten Abschnitt. In ruhig und sicher fortschreitendem Redefluss, in festem und klarem Zusammenhang seiner einzelnen Theile, so stellt er sich dar. An die Warnung vor dem Eingang durch die weite Pforte, die in das Verderben mündet, welche Warnung mit der Ermahnung zum Eingange durch die enge Pforte ins ewige Leben einheitlich verwoben ist (V. 13. 14), schliesst sich sachgemäss die Warnung vor den falschen Propheten an, welche zur weiten Pforte, zum breiten Wege, zum Verderben zu führen beflissen sind (V. 15—20). Das Kennzeichen, welches den Hörern gegeben wird, nämlich die Früchte, ist wesentlich dasselbe, welches dereinst am Tage des Gerichtes massgebend für Alle sein wird, auch für die, welche mit dem höchsten Ansehen bekleidet die grössesten Werke in der Gemeinde Jesu gethan haben (V. 21—23). Was am Tage des Gerichtes retten wird, sind die guten Früchte, ist das Thun des Willens Gottes — und dieser Gotteswille ist in dem Worte Jesu dargeboten; daher klug ist der Mann, welcher die Reden Jesu hört und thut, thöricht ist der Mann, welcher sie hört und nicht thut (V. 24—27). Ebenso klar wie dieser Zusammenhang des Abschnittes tritt auch die Verwendbarkeit desselben als Schluss einer längeren Rede hervor. Wie könnte eine solche ergreifender und eindringender beendet werden, als mit dieser Verweisung auf das grosse entscheidende Entweder-Oder, mit solcher Perspective auf den schliesslichen Gerichtstag; wie könnte auch, fügen wir hinzu, eine Rede, wie die Bergpredigt (5, 3 — 6, 18), passender und herzbewegender geschlossen werden, als mit solch einem Ausgang. Tönen nicht Anklänge an diesen Schlussaccord durch die ganze Rede hin? Ist nicht in jedem Worte der von den schneidendsten Gegensätzen durchzogenen Predigt die Nothwendigkeit der Entscheidung, und zwar der Entscheidung für Jesum (vgl. *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* c. 5) nahe gelegt? Von verführerischen Mächten sehen sich die Hörer umgeben, die Rede hat sie ihnen genannt, sie hat sie aufmerksam gemacht auf Leute, welche mit den Wölfen in Schafskleidern einige Aehnlichkeit haben, sie hat ihnen in dem Worte Jesu den Willen Gottes aufgedeckt; in der Form der ermahnenden Warnung werden nun diese Momente vereinigt und als Schluss der Rede den Hörern in das Herz hineingerufen. In der That, wesentlich neue Gesichtspunkte und Redemomente konnte man nach 6, 18 nicht mehr erwarten, aber solch ein Schlusswort war nicht entbehrlich, und wir stehen

daher nicht an, mit 7, 13 ff. den Faden der einen Rede wieder aufgenommen zu sehen, welcher mit 6, 18 abgebrochen war, und dieser Schlusstheil des Ganzen gehört dann ohne Zweifel derselben Quelle an. Dieser Anschauung des Verhältnisses scheint uns auch der Umstand Vorschub zu leisten, dass, während der erste Haupttheil sich besonders an die Jünger wendet, dieser Schlusstheil einen weiteren Hörerkreis voraussetzt. Die Situation der Bergpredigt ist ja eben die (nach Mt. 5, 1. 2), dass die Jünger nicht allein um Jesum sich befinden, dass vielmehr eine grössere Volksmenge rings im Halbkreis steht. Mit allgemeinen Seligerklärungen hat der Herr begonnen; enger und enger haben sich die Kreise der Angeredeten gezogen und unter der Zeugenschaft des Volkes ist den Jüngern die Gerechtigkeit des Himmelreiches dargelegt; wie schön, dass die engen Kreise sich wieder erweitern, dass auch die Fernstehenden eingeladen werden in Mahnung und Warnung, in die Reihe der Jünger, der Bekenner und Nachfolger Jesu einzutreten und als Solche, die den Willen Gottes thun, das ewige Leben zu finden. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob der letzte Abschnitt 7, 13 ff. ursprünglich unmittelbar an 6, 18 sich angeschlossen habe. Das scheint uns kaum glaublich zu sein; man stelle nur 6, 18 und 7, 13 neben einander und man wird bemerken, dass hier Etwas fehlt, dass eine Kluft vorhanden ist, über die man nur durch einen starken Sprung in Gedanken und Redefärbung hinüber gelangen kann. In hohem Grade wahrscheinlich ist es, dass hier vermittelnde Zwischenglieder ausgefallen sind; welcher Art und welches Inhalts sie waren, wer vermag es anzugeben? Aber das Wissen um diese Lücke, das Bedürfniss, solche Zwischenglieder herzustellen, mag den Redactor des ersten Evangeliums bewogen haben, mit glücklichem Griffe jenes Redestück 6, 19 — 7, 12 hier einzuschalten, dessen eigenthümlicher Ort die ursprüngliche Bergpredigt allerdings nicht ist.

2. Theil. Die Bergpredigt nach Lc. 6, 12—49.

I. Die Vorbereitung Lc. 6, 12—19.

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προςεύξασθαι, καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προςευχῇ τοῦ θεοῦ. (13.) *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προςεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν,* (14.) *Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον, καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον* (15.) *καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν, καὶ Ἰάκωβον Ἀλφαίου, καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτήν,* (16.) *καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου, καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς ἐγένετο προδότης,* (17.) *καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος, οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν,* (18.) *καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθερα-*

V. 12. *ἐξελθεῖν αὐτόν* — so lesen ℵABDL mehrere Min. — Dagegen T. R. mit EKMQSUVΓΔΛΠ u. s. w. It. Vulg. *ἐξῆλθεν*.

V. 13. Statt *ἀπ'* haben eine Anzahl Min., Eus., It., Vulg. *ἐξ*.

V. 14. *καὶ Ἰάκ.* haben ℵBDKLΔΠ u. s. w. Vulg. u. s. w., während T. R. mit AEMQSUVXΓΔ u. s. w. *καί* auslassen. Ebenso *καὶ Φίλ.*

V. 15. *καὶ Μ.* wie *καί* V. 14. — *Μαθθαῖον* schreiben ℵB*D goth. Vs. — *ματθαῖον* schreiben T. R. mit AB²QXΓΔΛΠ u. s. w. — *καὶ Ἰάκ.* lesen ℵD*L, mehrere Vss. — Der T. R. mit ABD²QX u. s. w. lassen das Wort aus. — *Ἀλφαίου* lesen ℵBL mehrere Min. — gegen T. R. mit ADQX u. s. w. *τὸν τοῦ Ἀλφαίου*.

V. 16. Das erste *καί* steht in ℵBDLQ u. s. w., es fehlt in T. R. mit AXΓΔΠ u. s. w. *Ἰσκαριώθ* schreiben ℵBDL u. s. w. — Der T. R. mit ℵᶜAQX u. s. w. schreibt *Ισκαριωτήν*. — *ὃς* lesen ℵBL, It. Vulg. mehrere Vss. — dagegen T. R. mit ADQX u. s. w. *ὃς καί*.

V. 17. *ἐπὶ τόπου π.* — nur ESVΓΔ und 14 Min. lesen *ἐπὶ τοῦ πεδ.* — *πολύς* haben ℵBL, dagegen fehlt es in T. R. mit ADQX u. s. w. It. Vulg.

V. 18. *ἐνοχλούμ.* lesen ℵABL — gegen *ὀχλούμ.* des T. R. mit DQXΓΔΛ u. s. w. — *ἀπὸ* haben ℵABDEFLMQSVΓΔΛΠ, dagegen *ὑπὸ* der T. R. mit KUX u. s. w. — *ἐθεραπ.* lesen ℵABDLQ, mehrere

πεύοντο. (19.) *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας.*

Zum dritten Male in diesem Capitel beginnt Lc. einen Abschnitt seines Berichtes mit derselben Formel *ἐγένετο δέ* (vgl. noch Lc. 5, 1, 12. 17 und zu Mt. 7, 28). So hat er den Bericht vom Aehrenraufen der Jünger *ἐν σαββ. δευτεροπρώτῳ* V. 1, so den Bericht von der Heilung des Mannes mit der dürren Hand in der Synagoge *ἐν ἑτέρῳ σαββ.* V. 6 begonnen, so wird auch unser Abschnitt eingeleitet. Die Bemerkung Winers Gramm. S. 536 Text und Anm.: „Im Laufe der Erzählung wird einzelnen Factis das hebraisirende pleonastische *καὶ ἐγένετο* vorausgeschickt. Es geschieht dies immer, wo dem Hauptsatze noch eine zeitliche Bestimmung voraufgeht, und das Hauptverbum wird dann entweder durch *καί* angeschlossen Mt. 9, 10 u. s. w., oder häufiger ohne Copula Mt. 11, 1 u. s. w. Lucas hat diese Wendung im Evangelium am öftesten" — ist dahin zu ergänzen, dass im Lc. mit *καὶ ἐγένετο* oft die Construction des Acc. cum Infin. in den besten Codd. verbunden ist; so auch an den drei Stellen unseres Capitels. Nicht wieder an einem Sabbath, sondern *ἐν ταῖς ἡμ. τ.*, also im allgemeineren Ausdruck: in diesen Tagen, etwa um dieselbe Zeit ereignete sich das, was Lc. jetzt erzählen will. Es ist eine längere in mehrere Acte Jesu zerfallende Vorbereitung, die Lc. der eigentlichen Bergpredigt vorhergehen lässt. Der erste Act Jesu wird mit den Worten V. 12 beschrieben: *ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξ.* Das Wort *ἐξελθεῖν* V. 12 weist zurück auf *εἰσελθεῖν* V. 6; wie aber das *εἰσελθεῖν* (*εἰς τὴν συναγ.*) nicht die Vorstellung erwecken soll, welche allerdings durch den Wortlaut und den Zusammenhang begünstigt scheint, dass Jesus direkt vom Felde, wo die Jünger die Aehren ausrauften (V. 1 ff.), in die Synagoge eingetreten sei, so soll auch das *ἐξελθεῖν* nicht die Vorstellung erwecken, als sei Jesus direkt von der Synagoge aus (V. 6 ff.) auf den Berg gestiegen; abgesehen von der localen Schwierigkeit spricht dagegen besonders das *ἐν ταῖς ἡμ. τ.*, und die Vorstellung ist wahrscheinlich diese, dass Jesus „in diesen Tagen" aus der Stadt, in welcher die Synagoge lag (V. 6 ff.), hinausgegangen sei *εἰς τὸ ὄρος*. Ebenso in Mt. 5, 1 wird der Berg nicht näher bezeichnet; der bestimmte Artikel sagt nur hier, wie dort, dass der Berg dem Lc., genauer: der Urtradition, aus deren Quellen Lc. schöpfte, bekannt war (vgl. zu

---

Min., It. Vulg., mehrere Vss. — Dagegen T. R. mit EKMSUVX u. s. w. goth. Vs. liest *καὶ ἐθεραπ.*

V. 19. *ἐζήτουν* lesen ℵBL mehrere Vss. — gegen *ἐζήτει* des T. R. mit ADQRX u. s. w. Vulg.

Mt. 5, 1); hier wie Mc. 3, 13 ff. ist der Berg durch die Apostelwahl, welche Jesus dort vornahm, bekannt. Die Absicht, wozu Jesus den Berg bestieg, drückt der einfache Infin. *προςεύξ.* (vgl. Winer: Gram. S. 290 ff.) aus; Lc. hebt es gern hervor, dass Jesus sich zurückgezogen habe zum Gebet (5, 16; 9, 18 [3, 21; 9, 29] u. a. St.). Durchaus eigenthümlich ist der Zusatz: *καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προςευχῇ τοῦ θεοῦ*, sowol in Betreff des Inhaltes, dass Jesus eine ganze Nacht hindurch gebetet habe, als auch in Betreff der Form, indem nicht nur das Wort *διανυκτερεύειν* ein *ἅπαξ λεγόμ.* des Neuen Testamentes ist, sondern auch der Ausdruck *προςευχὴ τοῦ θεοῦ*, wofür sonst *προςευχὴ πρὸς τὸν θεόν* steht (Act. 12, 5; Röm. 15, 30), nur an dieser Stelle vorkommt. Dass hier nicht an *προςευχή* in der Bedeutung Bethaus oder Betort (Act. 16, 13 ff. = *οἶκος προςευχῆς* Mt. 21, 13; Mc. 11, 17; Lc. 19, 46) zu denken sei, wie einige ältere Ausleger erklären (vgl. Meyer z. u. St.), ist klar, da Jesus sich ja auf dem Berge befindet; der Genitiv *τοῦ θεοῦ* ist einfacher *gen. obj.* (vgl. Winer Gramm. S. 167) = Gebet zu Gott. Nicht die Wortbedeutung von *προςευχή*, welches, obgleich allgemeiner als *δέησις*, doch nicht selten mit *δέησις* völlig synonym ist (vgl. z. B. V. 28), wohl aber der Tenor der Stelle giebt Godet z. u. St. das Recht, nicht den Ausdruck besonderer Bitte, sondern den Zustand tiefer Andacht in Gottes Gegenwart hier zu verstehen; es ist eine Anrufung, welche in die innigste Gemeinschaft mit Gott übergeht; Jesus hält während der Nacht Rath mit dem Vater, und die Frucht dieses Gebetes ist die Erwählung der Zwölf (vgl. auch van Oosterzee z. u. St.), welche mit dem Anbruch des folgenden Tages geschah (V. 13: *ὅτε ἐγένετο ἡμ.*). Gleichwol ist nach der Construction des folgenden Satzes nicht so sehr die Auswahl der Zwölf *(prtc.)* als das Sichstellen Jesu auf einen ebenen Ort (im Hinblick auf das Folgende, die Bergpredigt) der Hauptbegriff *(verb. fin. ἔστη)*, wozu die Auswahl nur vorbereiten soll. In dem weitschichtig angelegten, jedoch rednerisch anschaulichen Satz V. 13—18 ist bei *καὶ ὄχλος πολύς* das von Jesu gebrauchte *ἔστη* zu wiederholen, also: als es Tag wurde, rief er herbei seine Jünger und nachdem er von ihnen zwölf ausgewählt hatte . . . . und mit ihnen hinabgestiegen war, stellte er sich auf einen ebenen Ort, und es stellte sich hin ein grosser Haufe seiner Jünger und eine grosse Menge des Volkes u. s. w.; ganz ähnlich ist die Construction 8, 1 ff. (vgl. Meyer z. d. St.). Der zweite Act, bei Anbruch des Tages, ist der, dass Jesus *προςεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* Die Vorstellung ist die, dass Jesus auf dem Berge, wo er die Nacht im Gebete zugebracht hatte, verblieb, und dass die *μαθηταὶ αὐτοῦ* während

derselben Nacht sich in der Nähe Jesu aufgehalten haben, so dass die Stimme Jesu sie erreichen konnte. Unter den μαθηταῖς Jesu sind die Jünger „im weiteren Sinne“ zu verstehen, wie schon daraus hervorgeht, dass aus ihnen zwölf zu Aposteln gewählt werden; überhaupt zieht sich die Eigenthümlichkeit durch das ganze dritte Evangelium, dass Lc. im Unterschiede von Mt. (vgl. zuMt. 5, 2) den Herrn von einer grossen Menge sogenannter Jünger, d. h. solcher Leute, welche in Jesu den Heiland geglaubt und sich zur bleibenden Nachfolge Jesu angeschlossen haben, umgeben sein lässt. Auch nach der Apostelwahl bleibt das Wort μαθηταί der allgemeinere Name, welcher die Apostel zwar mit umschliesst (u. A. vgl. Lc. 17, V. 1. 5. 22), mit welchem die Apostel als solche aber, wenn nur von ihnen die Rede ist, nicht bezeichnet zu werden scheinen. Es ist übrigens (gegen Lange u. A.) zu bemerken, dass nur Lc. und Mc. (3, 13 ff.) eine eigentliche Apostelwahl erzählen, nicht aber Mt.; denn 10, 1 ff. (vgl. zu Mt. 5, 1) setzt die nicht ausdrücklich von Mt. berichtete Apostelwahl schon voraus[1]). Der dritte Act, welcher ebenfalls oben auf dem Berge, an dem Orte des nächtlichen Gebetes Jesu, vorgenommen wird, ist die Auswahl der Zwölf. Dass Jesus für seine nähere Umgebung die Zwölfzahl bestimmt, geschieht mit Rücksicht auf die zwölf Stämme Israels; sie sollen die Stammväter des Israel des Neuen Bundes sein (vgl. u. A. Mt. 19, 28). Für die feine Gräcität des dritten Evangeliums ist bezeichnend die Construction von ἐκλέγεσθαι ἀπό statt mit dem zu erwartenden ἐκ. Da nämlich ἀπό unter den Synonymen ἐκ, ὑπό, παρά, ἀπό die am Wenigsten innige Verbindung voraussetzt und die Präposition des Fern- und Getrenntseins ist (vgl. Winer: Gramm. S. 326 ff.), so will ἐκλέγεσθαι ἀπ’ αὐτῶν δώδεκα besagen, dass die Zwölf bis dahin mit den übrigen μαθηταῖς nicht einen unterschiedslosen Haufen bildeten, sondern (durch ihre Prädispositon zur Apostelschaft) über diese innerlich hinausragten, dass also die Wahl Jesu nicht willkürlich ein beliebiges Herausgreifen war, sondern nach Massgabe jener Prädisposition geschah; das vorher schon innerlich Vorhandene wird durch das ἐκλέγ. Jesu auch äusserlich, und auch in Zukunft ragen die Apostel über die μαθηταί weit hinaus. Mc. dagegen V. 13. 14 hebt mehr die freie unabhängige Wahl Jesu hervor mit den Worten:

---

[1]) Calvin ad Mc. 3. 13 et Lc. 6, 12 ff.: „*Hac electione nondum apostolos ordinat, ut protinus munere suo fungantur: sed tantum in spem apostolatus eos sibi contubernales discipulos adoptat. Qua in re hallucinati sunt interpretes quo locos istos perperam confundunt cum Mt. 10. cap. Atqui verba clare sonant, tantum eos destinari ad futuram legationem quae apud Mt. illis iniungitur*“.

προςκαλεῖται οὓς ἤθελεν und mit dem Ausdruck: *ἐποίησεν δώδεκα ἵνα κτλ.*[1]). Die zwölf Erwählten nennt Jesus auch *ἀποστόλους*, — der Ehrenname der Jünger als Organe Jesu in der Welt, seinen Willen und sein Heil zu verbreiten. Das Neue Testament nennt Jesum selbst *τὸν ἀπόστολον κατ' ἐξ.* (Hebr. 3, 1); gesandt ist er als Gottes Organ von Gott, den Willen und das Heil Gottes der Welt zu bringen; dasselbe Verhältniss, in welchem Jesus zum Vater steht, soll obwalten zwischen Jesu und den zwölf Erwählten; gleichwie ihn der Vater gesandt hat, so sendet er sie (Joh. 20, 21), gleichwie er der Apostel Gottes ist, so sie die Apostel Jesu. Sowol die nahe, organische Zugehörigkeit der Zwölf zu Jesu, als ihren Beruf in Wort und Werk, in Rede und That, Beides parallel der Stellung Jesu zu Gott, spricht klar und umfassend Mc. (3, 13—19) im 14. Verse aus: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* — Zu dem Apostelverzeichnisse selbst (Lc. V. 14—16) sind als Parallelen Mt. 10, 2—4; Mc. 3, 16—19; Act. 1, 13 zu vergleichen. In drei Beziehungen herrscht völlige Uebereinstimmung in diesen vier Verzeichnissen; zunächst darin, dass sie die Zwölfzahl in drei Tesseraden (nach Bengels Ausdruck: *Quaterniones*) zerfallen lassen, welche durch das Vorkommen derselben Namen an erster (Petrus), an fünfter (Philippus) und neunter Stelle (Jacobus Alphaei) in allen Verzeichnissen kenntlich sind; sodann darin, dass sich innerhalb jeder Tesserade in allen Verzeichnissen dieselben Apostelnamen finden, endlich aber darin, dass (natürlich nur in den synoptischen Verzeichnissen) Judas Ischarioth die letzte Stelle einnimmt (vgl. Bengel ad Mt. 10, 2). Die erste Tesserade nennt nach Lc. und Mt. die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes; Mc. hat die Reihenfolge Petrus, Jacobus, Johannes, Andreas, die Act.: Petrus, Johannes, Jocobus, Andreas. Die zweite Tesserade enthält nach Lc. und Mc. die Namen Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, während Mt. die Reihenfolge Philippus Bartholomäus, Thomas, Matthäus, die Acta aber Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus haben. In der dritten Tesserade stehen nach Lc. die Namen *Ἰάκωβος Ἀλφαίου, Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτής, Ἰούδας Ἰακώβου* (so auch nach den Act.) *Ἰούδας Ἰσκαριώθ*, nach Mc.: *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου, Θαδδαῖος, Σίμων ὁ Καναναῖος, Ἰούδας Ἰσκαριώθ*,

[1]) Ausführlich und gründlich behandelt die Apostelverzeichnisse Bleek: Synopt. Erkl. Bd. I, S. 409—418. — Theologische Erörterung über die Wahl des Judas Ischarioth bei Calvin: *Harmonia ex Evangelistis tribus composita ad Mc. 3, 13—19 et Lc. 6, 12—19;* auch Godet a. a. O. zu Lc. 6, 12—19.

nach Mt.: Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου, Λεββαῖος, Σίμων ὁ Καναναῖος, Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης. Die Abweichungen der vier Relationen liegen auf der Hand; sie bestehen einmal in der veränderten Reihenfolge innerhalb der Tesseraden, in welchen bald Lc. mit Mt., bald Lc. mit Mc. zusammenstimmt, nie aber Mc. mit Mt., Mc. mit den Act., Mt. mit den Act. Die Hauptdifferenz liegt jedoch in der Verschiedenheit der Namen innerhalb der dritten Tesserade und zwar in Bezug auf die Namen Thaddäus (Mc.), Lebbäus (Mt.), Judas Jacobi (Lc. und Act.) und Simon ὁ ζηλωτής (Lc. und Act.) und Simon ὁ Καναναῖος (Mt. und Mc.). Zunächst steht durch Vergleichung von Mt. und Mc. fest, dass wir in Thaddäus und Lebbäus denselben Apostel anzuerkennen haben; der Name Thaddäus, welcher auch im Talmud תַּדַּאי vorkommt, wird als der Eigenname, Lebbäus (wahrscheinlich von לֵב = der Beherzte) als der Beiname anzusehen sein. Sodann scheint festzustehen, dass der Simon, welcher bei Mt. und Mc. den Beinamen ὁ Καναναῖος, bei Lc. und Act. den Beinamen ὁ ζηλωτής führt, dieselbe Person sei. Wahrscheinlich hat dieser Simon ehedem der Partei der Zeloten angehört, jener Eiferer für die Nationalreligion nach dem Vorbilde des Pinehas (Num. 25, 7 ff. bes. 11), welche die Verletzungen derselben rächten, oft aber selbst grosse Ausschweifungen begingen (Meyer zu Mt. 10, 4). Da nun das griech. ζηλωτής mit dem chaldäischen קַנְאָנִי, dem hebr. קַנָּא dasselbe Wort ist, was Godet z. u. St. freilich für beziehungslos erklärt, so ist weiter wahrscheinlich, dass ὁ Καναναῖος nur die volksmässige hebraisirende Uebertragung des griech. ζηλωτής ist. Dabei haben wir u. E. stehen zu bleiben; etymologisch richtig mag es sein, dass die Form ὁ Καναναῖος von einem Ortsnamen, nur nicht von Kana in Galiläa, dessen Derivativum Καναιος heissen würde (Meyer gegen Bleek, Godet u. A.), hergeleitet scheint. Nur die darauf sich stützende Vermuthung Meyers geht offenbar zu weit, dass eine Tradition den Beinamen קַנְאָנִי von irgend einem Ortsnamen irrig abgeleitet und daher ὁ Καναναῖος gedolmetscht habe; denn es ist ja kein Ortsname bekannt, von dem Καναναῖος könnte richtig gebildet sein; überdies verkennt jene Vermuthung die Freiheit der Sprache des gewöhnlichen Lebens, welche sich bei derartigen Dolmetschungen an Nichts weniger als an die etymologischen Gesetze hält. Die einzige ernste Schwierigkeit macht der Name Ἰούδας Ἰακώβου; nicht ist die Frage, ob der Genitiv das Brudersverhältniss oder das Sohnesverhältniss bezeichne — ohne Zweifel trotz Ewald das letztere (vgl. Bleek a. a. O. S. 411) —, wohl aber ist die Frage, ob dieser Judas Jacobi derselbe sei mit Thaddäus und Lebbäus oder von diesen verschieden. Dieser letzten Meinung sind u. A.

Schleiermacher und Ewald, welche annehmen, dass Thaddäus (Lebbäus) schon früh aus dem Apostelkreise (etwa durch den Tod) geschieden und durch Judas Jacobi ersetzt worden sei. Allein damit würde der Bericht des Lc., dass Jesus diese Zwölf zusammen ausgewählt habe, geradezu falsch sein, welche Annahme doch ohne Noth nicht statthaft ist. Somit wird die Ansicht vorzuziehen sein, dass Thaddäus, Lebbäus und Judas Jacobi dieselbe Person seien, wenn auch immer eigenthümlich bleibt, dass derselbe Apostel drei Namen führen konnte. Oder sollte die Meinung Recht haben, dass Thaddäus (von תַּד = *mamma* oder von שַׁדַּי = *potens*) ebenso wie Lebbäus nur ein Beiname von ähnlicher Bedeutung gewesen sei? (So u. A. Godet z. u. St.; besonders Keim a. a O. Bd. II, S. 310).

Nachdem Jesus auf dem Gebetberge die Apostelwahl vorgenommen hatte, folgte der vierte Act. Dieser besteht darin, dass Jesus mit ihnen (*καταβὰς μετ' αὐτῶν*, scil. nicht *τῶν ἀποστόλων*, sondern *τῶν μαθητῶν*, unter welchen die Apostel sich befanden) hinabstieg und sich stellte (*ἔστη*) *ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*. Das ist jedenfalls richtig, dass *ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* auf einer Ebene oder besser: auf einem ebenen Orte heisst; der Wortlaut lässt es nicht zu, an die Ebene im Gegensatz zu *τὸ ὄρος* V. 12 zu denken, sondern die Vorstellung scheint durchaus zu sein, dass Jesus den Berg nicht völlig verlassen habe, sondern nur so weit hinabgestiegen sei, bis er auf einem ebenen Orte, immerhin einem terassenförmigen Absatz des Berges, angelangt war. Dort stellte sich Jesus hin mit seinen Jüngern, — und es stand dort (denn *ἔστη* ist zu ergänzen) *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ*, die jetzt mit Jesu herabgekommen waren, und *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ κτλ.* Dieses *πλῆθος* war nicht auf der Spitze des Berges gewesen; es ist also anzunehmen, dass sie den Berg hinauf Jesu und seinen Jüngern entgegengegangen waren bis an den *τόπος πεδινός*. Ein doppelter Zweck hatte die grosse Volksmenge herbeigeführt, sie waren gekommen, *ἀκοῦσαι αὐτοῦ* und *ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν ν. αὐτ.* Der zweite Zweck ihres Kommens wird zuerst von Jesu erfüllt, wie V. 18 angiebt, dass *οἱ ἐνοχλούμενοι* (von *ἐν-ὀχλέω* von *ὄχλος* = *turba, molestia,* also = *turbo, pass. turbor, molestus sum*: das Wort nur hier und Hebr. 12, 15) *ἀπὸ πνευμ. ἀκαθ. ἐθεραπ.* (*ἀπὸ πν. ἀκ.* gehört natürlich zu *ἐθεραπ.*, während die L.-A. *ὑπό* das Wort mit *ἐνοχλούμ.* verbinden würde). In Folge dieser Heilungen entsteht ein Gedränge um Jesum; denn *πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν* (Plur. individualisirend, den *ὄχλος* in seinen Theilen anschauend) *ἅπτεσθαι αὐτοῦ*, und zwar desswegen, *ὅτι δύναμις κτλ.*

II. Die Bergpredigt selbst Lc. 6, 20—49.

1. Luc. 6, 20—26.

Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. (21.) *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.* (22.) *μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* (23.) *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.* (24.) *Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.* (25.) *οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.* (26.) *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.*

Nun sollte auch der erstgenannte Zweck des Kommens jener grossen Volksmenge (*ἀκοῦσαι αὐτοῦ* V. 17) erreicht werden (V. 20 ff.); denn Jesus redet, unzweifelhaft, indem *ὄχλος πολὺς μαθ. αὐτοῦ* und *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* (V. 17 = *πᾶς ὁ ὄχλος* V. 19) den Hörerkreis bilden (vgl. 7, 1: *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*).

V. 20. Das erste *αὐτοῦ* übersetzen It. und Vulg. nicht. Zu *οἱ πτωχοί* fügen ℵ[ca]QX, etwa 30 Min. und einige Vss. *τῷ πνεύματι* hinzu. Statt *τοῦ θεοῦ* schreiben einige Min., Tert., Amb. *τῶν οὐρανῶν*.

V. 21. Statt *χορτασθήσεσθε* haben ℵ* und [cb], X, einige Min., einige Codd. der Vulg., die arm. u. äth. Vs. Tert. und Amb. *χορτασθήσονται*. — Statt *γελάσετε* lesen die arm. u. äth. Vs. Tert. Orig. *γελάσονται*.

V. 23. T. R. liest *χαίρετε* mit einigen Min. u. Chrys. — Dagegen lesen *χάρητε* ℵABDEFHKLMPQRSU u. s. w. — *κατὰ τὰ αὐτά* — so BDQXΣ mehrere Codd. der It., kopt., syr., arm. Vs. u. Mcion — gegen T. R. mit ℵAEHKLM u. s. w. mehrere Codd. der It., 1 syr., goth., äth. Vs. Orig. Tert.

V. 25. *νῦν* lesen ℵBLQRXΔΛΣ mehrere Min., goth., kopt., 1 syr. arm., äth. Vs. Ors.; T. R. mit ADEHKMPSU u. s. w. mehrere Codd. der It., die Vulg. Ir. Bas. haben das Wort nicht. — Das zweite *οὐαί* ohne *ὑμῖν* haben ℵBKLSXΣ, mehrere Min., Orig. — mit *ὑμῖν* T. R. mit ADEHM u. s. w. It. Vulg. Bas. Orig. u. A.

V. 26. *οὐαί* ohne *ὑμῖν* ℵABEFH u. s. w. It. Vulg. goth. und 1 syr., Vs., Tert. Orig. Bas. Chrys. — mit *ὑμῖν* T. R. mit DΔ, mehreren Min., kopt., 1 syr., arm., äth. Vs. Iren., Mac., Chr. (an 6 Stellen). — *καλῶς εἴπ. ὑμ.* so ℵAHL, Vulg., Ir., Bas., Mac., Chr. — *ὑμᾶς καλῶς εἴπ.* — so B und Tert. — *καλῶς ὑμᾶς εἴπ.* so T. R. mit DEKMPQ u. s. w. Chrys. an mehreren Stellen. — *πάντες* haben ℵABEHK u. s. w. mehrere Vss. und K.-VV. — es fehlt bei DFLSV u. a. 100 Codd., mehrere Vss., Tert., Mac. — *κατὰ τὰ αὐτά* lesen ℵ[a]BDKR u. s. w. 1 syr., kopt., arm. Vs. Dagegen T. R. mit ℵ*AEHLMP u. s. w. Vulg., 1 syr., äth. Vs. Ir. Tert.: *κατὰ ταῦτα*.

Allein Jesus redet nicht die Volksmenge an, sondern seine Jünger (V. 20: *ἐπάρας .... εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν*); die Situation ist also genau dieselbe, wie Mt. 5, 1 ff., nur mit dem stehenden Unterschiede, dass bei Mt. nur Jünger im engeren Sinne (die Apostel), bei Lc. auch Jünger im weiteren Sinne des Wortes Jesu nahestehen (V. 17: *καταβὰς μετ' αὐτῶν*).

Aehnlich wie *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* Mt. 5, 2 (vgl. auch Meyer) malt der Ausdruck *ἐπάρας τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ* des Lc. das Feierliche des Redeanfangs, das innere Gesammeltsein und Andachtsvolle der Seele Jesu. Es ist das נָשָׂא עֵינַיִם des Alten Testamentes, welches sich häufig findet (u. A. Gen. 13, 10. 14; 14, 22; 18, 2; 22, 4; 24, 63. 64; 31, 10. 12; 33, 1. 5; 37, 25; 43, 29 u. s. w.) und von den LXX meistens durch *ἐπαίρειν τοὺς ὀφθ.* übersetzt wird; im Neuen Testament findet es sich ausser u. St. in Mt. 17, 8; Lc. 16, 23; 18, 13; Joh. 4, 35; 6, 5; 17, 1 (*αἴρειν τ. ὀ.* Joh. 11, 41). Mit gesenktem Blick steht Jesus da, von seinem nächtlichen Gebete her gleichsam noch in Gott verloren; dann hebt er sein Auge auf über seine Jünger, als der ihnen im Namen Gottes Grosses und Seliges zu verkünden hat. Was Jesus sagen will, gilt ihnen Allen; zwar hat Jesus durch die Aussonderung der Zwölf aus dem *ὄχλος τ. μ.* eine Scheidung vorgenommen, aber diese Scheidung soll die nicht in die Zwölfzahl Erwählten nicht etwa ausschliessen aus der Jüngerschaft, sie soll nur den Zwölfen eine hervorragende Stellung sichern als *primi inter parrs.* Jesus ist überhaupt sichtlich bemüht, sowol die Gleichheit Aller als Jünger des einen Meisters, als auch den Unterschied zwischen den Aposteln und Nicht-Aposteln festzustellen. So sendet er nach einander *τοὺς δώδεκα* (Lc. 9, 1 ff.) und *τοὺς ἑβδομήκοντα* (10, 1 ff.), und beide Theile empfangen eine, wenn auch nicht gleiche, so doch ähnliche Instruction. Aber die *δώδεκα* werden zuerst, die *ἑβδομήκοντα* hernach ausgesandt, und während die Stellung jener eine selbstständigere ist (*κηρύσσειν τὴν βασ. τ. θ. καὶ ἰᾶσθαι τ. ἀσθ.* 9, 2), ist die Stellung dieser eine abhängigere; sie bleiben in grösserer Nähe Jesu, unter seiner Aufsicht, sie werden gesandt *πρὸ προςώπου αὐτοῦ .... οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἐρχ.* (10, 1). So auch hier. Hat Jesus V. 13 die Scheidung der *δώδεκα* von den anderen Jüngern bewerkstelligt, so fasst er V. 20 ff. sie Alle, so Viele *μαθηταί* können genannt werden, zusammen, indem er sie auf gleiche Weise zu Angeredeten seiner Worte macht.

Mit vierfacher Seligerklärung beginnt Jesus seine Rede. Die erste Seligerklärung lautet: *μακάριοι* (vgl. zu Mt. 5, 3) *οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (vgl. zu Mt. 5, 3). In der Parallele des Mt. spricht Jesus von den

πτωχοῖς τῷ πνεύματι, hier wird der Begriff des πτωχός durch Auslassung der Worte τῷ πν. zu seiner ursprünglichen Sphäre verallgemeinert, mit der Verallgemeinerung aber zugleich veräusserlicht, so dass das πτωχὸν εἶναι τῷ πνεύματι nicht darin enthalten ist (gegen Stier a. a. O. Bd. I, S. 305). Das Wort bezieht sich lediglich auf die Bedürftigkeit und Armuth in irdischen, äusseren, zum physischen Lebensunterhalte nöthigen Dingen. Andererseits aber wird die Sphäre in Lc. verengert; während bei Mt. die Seligerklärung der πτωχοὶ τῷ πν. allgemein gültig hingestellt wird, gilt die Seligerklärung bei Lc. nicht allen πτωχοῖς — denn es giebt auch eine *impia paupertas* Prov. 30, 9 —, sondern denen, welche angeredet werden, also den Jüngern; daher ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ β. τ. ϑ. Jesus hat also concrete πτ. im Auge, eben die, welche vor ihm stehen, und das Wort Jesu so zu deuten, als ob er alle Armen um desswillen, weil sie arm sind, für selig erklärt und ihnen das Reich Gottes zugesprochen habe, ist nicht gerechtfertigt. Diese concreten πτωχοί sind nun aber 1) zum Theil Solche, welche Alles verlassen haben, um Jesu nachzufolgen, welche demnach ehedem, ob auch nicht reiche Leute, so doch nicht πτωχοί gewesen, dies aber um Jesu willen geworden sind (vgl. Lc. 5, 27. 28; 9, 57 ff.; auch Winter: Diss. l. c. § 3 Anm.). Liegt die Ursache ihres πτωχὸν εἶναι aber darin, dass sie Jünger Jesu geworden sind, so sind sie μακάριοι, denn mit ihrem Armwerden haben sie Jesum, mit Jesu die βασ. τ. ϑ. gewonnen; somit ist das Jüngerwerden der gemeinsame Grund wie einerseits des Verlustes an irdischen Gütern oder des Verzichtes auf solche, andererseits des Gewinnes an den ewigen und himmlischen Gütern der β. τ. ϑ. in Jesu. Den Φαρισαίοις φιλαργύροις (Lc. 16, 14) und ihren Gesinnungsgenossen in alter und neuer Zeit ist das μακάριον εἶναι und das πτωχὸν εἶναι um Jesu willen ein unvereinbarer Gegensatz, weil sie weder Jesum noch die βασ. τ. ϑ. kennen. Den Jüngern aber macht Jesus durch die Seligerklärung ihr Armsein zu einer Ehrensache, zu einem Kennzeichen ihrer Jüngerschaft, welche ihnen die βασ. τ. ϑ. verbürgt, und damit ist ihnen die Bitterkeit des Armseins genommen (vgl. Mt. 19, 27 ff.). 2) Ausser diesen, welche aus ehedem relativ Wohlhabenden πτωχοί um Jesu willen geworden waren, hat sich die Jüngerschaft Jesu vorzugsweise aus den niedrigen, armen Volksklassen recrutirt; in den Kreisen der Gedrückten und Armen lebte traditionell von den Zeiten der späteren Psalmen und Propheten her vorzugsweise die Sehnsucht nach der Erlösung, die Gott seinem Volke verheissen hatte, und das Warten auf die Erscheinung des von den Propheten geweissagten Heilandes und Helfers. Ihre geschicht-

liche Begründung hatte diese Thatsache in dem Druck und der Gewaltthat, welche theils von den Heiden, theils von den weltlich gesinnten frivolen Machthabern und Reichen auf die אֶבְיוֹנִים, עֲנִיִּים, עֲנָוִים ausgeübt wurde. Die Noth und das Elend lehrte diese Armen auf den Herrn hoffen und auf seine Erbarmung, so dass der Gegensatz zwischen Reich und Arm sich durch die concreten Verhältnisse zu dem Gegensatz zwischen Gottlosen und Frommen umsetzte, mit dem Begriff des Reichen verband sich der Begriff des trotzigen Vertrauens auf den Reichthum, mit dem Begriff des Armen der der Unrecht Leidenden, der Duldenden, der auf die Erlösung Wartenden (vgl. zu Mt. 5, 4). Bis in die Zeit Jesu waren diese Verhältnisse im Grossen und Ganzen dieselben geblieben; daher kann Jesus sich als zu den *πτωχοῖς* gesandt verkünden (Lc. 4, 18; vgl. Jes. 61, 1; 66, 2) und dem Täufer als ein gewisses Zeichen seiner Messianität das Wort sagen lassen: *οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* Mt. 11, 5. Selbstverständlich sind nicht alle Armen zu Jesu Zeit Solche, die er für selig erklärt; wohl aber sind es die Armen in seiner Jüngerschaar; denn sie haben durch ihr Jüngerwerden an den Tag gelegt, dass sie mit ihrer leiblichen Armuth auch jene Demuth und jenes Hoffen auf die Erlösung verbanden, welches den אֶבְיוֹנִים des Alten Testamentes vorzugsweise eignete (vgl. auch Bleek).

Der Begriff der *πτωχοί* in der ersten Seligerklärung wird in der zweiten und dritten Seligerklärung (V. 21) nach zwei verschiedenen Seiten hin auseinander gelegt: *οἱ πεινῶντες* und *οἱ κλαίοντες*, von welchen das Erstere auf die Lebensweise, das Letztere auf die Gemüthsstimmung, Beides als auf die Folgen des *πτωχὸν εἶναι*, Rücksicht nimmt. Zu dem Gegensatz der leiblichen Armuth und des geistlichen Reichthums in der ersten Seligerklärung tritt aber in der zweiten und dritten noch der Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft hinzu: das zweimalige *νῦν* und die Fut. *χορτασθήσ.* und *γελάσ.* Die *πτωχοί* sind *πεινῶντες* und *κλαίοντες νῦν*, sowol diejenigen, welche in ihrer Armuth auf die Erlösung gehofft und so sich Jesu angeschlossen haben, als auch diejenigen, welche Alles verlassen haben um Jesu willen und arm geworden sind. Das *νῦν* in beiden Seligerklärungen bezeichnet zunächst den Zeitpunkt der Rede Jesu, also die Anfangszeit der Gründung des Gottesreiches auf Erden; demgemäss werden auch die Futura in der Begründung der Seligerklärungen zunächst die Zeit bezeichnen, welche über die Gründung des Gottesreiches auf Erden hinausliegt. Da jedoch Jesus seinen Jüngern niemals irdischen Reichthum und irdische Freude verheissen hat, da ferner die Wehen der Anfangszeit voraussichtlich das ganze Erdenleben

und Wirken der Jünger Jesu erfüllen werden (vgl. 1. Cor. 4, 9 ff. 11; 2. Cor. 11, 23 ff. 27), so weisen die Futura in die jenseitige Sphäre des Gottesreiches hinaus, wo das χορτασθῆναι und das γελᾶν in ewiger und geistlicher Weise wird zur Erfüllung kommen (vgl. zu Mt. 5, 6). Die Bürgschaft dieser Zukunft haben die Jünger in ihrer Jüngerschaft und in der durch diese erlangten βασ. τ. θ.; weil sie derselben theilhaftig sind als Jesu Jünger, sind sie selig (vgl. zu Mt. 5, 3—10), wenn auch die βασ. τ. θ. erst in Zukunft ihre Segnungen ihnen offenbaren wird. Neben den ersten Jüngern gilt das Wort selbstverständlich Allen, welche wie sie πεινῶντες und κλαίοντες sind. Zu der zweiten Seligerklärung vgl. die schönen Parallelen Jes. 49, 10; Apoc. 7, 16. 17; zu der dritten Ps. 126, 5. 6; Joh. 16, 20; Jac. 5, 7. 8.

Zu der vierten Seligerklärung V. 22 vgl. zu Mt. 5, 11. 12. Die Ausdrücke für das Geschick der Jünger, welches sie von „den Menschen“ (vgl. zu Mt. 7, 12) zu erwarten haben, sind in u. St. stärker als Mt. 5. Dort wird ihnen das Dreifache: ὀνειδίζειν, διώκειν, εἰπεῖν καθ' ὑμῶν πᾶν πον. in Aussicht gestellt; hier das μισεῖν, ἀφορίζειν, ὀνειδίζειν, ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὑμ. ὡς πον. Diese vier Aussagen über ihr gewisses (ὅταν, nicht εἰ vgl. zu Mt. 5, 11) zukünftiges Geschick sind so zu theilen, dass, wie die Stellung des zweifachen ὅταν an die Hand giebt, die drei letzten Aussagen als die dreifache Aeusserung derselben Gesinnung, welche in dem μισήσωσιν ὑμᾶς bezeichnet ist, erscheinen, so dass demnach die drei letzten Aussagen sich epexegetisch zu der ersten verhalten. In Betreff der beiden letzten Aussagen ist zu bemerken, dass, da ὀνειδίζειν ohne besonderes Object steht, das Object von ἐκβάλωσιν, nämlich τὸ ὄνομα ὑμῶν [ὡς πονηρόν], auch als Object zu ὀνειδίσωσιν zu nehmen ist. Also das μισεῖν, welches die Menschen euch zufügen werden, wird sich darin äussern, dass sie 1) euch absondern (ἀφορίζειν) aus ihrem Verkehr, d. h. sich von euch zurückziehen, euch isoliren; sodann 2) dass sie eueren Namen als einen argen a) schmähen oder beschimpfen (ὀνειδίζειν), b) auswerfen (ἐκβάλλειν). Da nun der letzte Ausdruck, wie dasselbe Wort Joh. 9, 34. 35 vgl. 22 ἀποσυνάγωγος γένηται 12, 42; 16, 2 bezeugt, das technische Wort ist für den Synagogenbann, d. h. die decretirte Ausschliessung eines Israeliten aus der Gemeinde und von dem näheren Umgange mit Anderen, — so fragt es sich, ob auch die Ausdrücke ἀφορίζειν und ὀνειδίζειν zu diesem Synagogenbann in Beziehung stehen. Nach Winer: R.-W. s. v. Bann bestand die allgemeine Strafe der mit dem Banne (נִדּוּי) Belegten, d. h. Excommunicirten, darin, dass sie durch eine andere als die gewöhnliche Pforte in den Tempel

eingehen mussten und sich während der Zeit ihrer Ausschliessung nicht scheren durften; starb Einer im Bann, so liess das Gericht Steine auf seinen Sarg werfen zum Zeichen der Beschimpfung. In der Gemara und bei den Rabbinen wird ein doppelter Bann unterschieden, die *excommunicatio minor* (נִדּוּי) und die *excommunicatio maior* (חֵרֶם); nach Maimonides bestand der Unterschied darin, dass נִדּוּי immer zunächst nur auf 30 Tage verfügt und ohne Verwünschung ausgesprochen wurde, חֵרֶם dagegen stets von einer Verwünschung begleitet war; dass חֵרֶם nur von mehreren, mindestens zehn Gliedern der Gemeinde, נִדּוּי aber selbst von einem Israeliten (z. B. einem Rabbi) declarirt werden konnte; dass der mit dem schweren Banne Belegte von jedem Umgange mit Anderen ausgeschlossen war, während mit dem mit dem geringen Banne Belegten Jeder bis auf vier Ellen Entfernung verkehren durfte, die Hausgenossen selbst ohne Beschränkung. Es ist nun allerdings sehr fraglich, ob beide Arten des Bannes schon zur Zeit Jesu oder auch nur in den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung Jerusalems so unterschieden gewesen seien wie Maimonides angiebt (vgl. die Schrift von J. Gildemeister im bremer Kirchenstreit F. W. Krummmachers gegen Paniel: „Blendwerke des vulgären Rationalismus zur Beseitigung des Paulinischen Anathema“ 1841, bes. S. 10 ff.; auch von Meyer citirt). Möglich ist es immerhin, dass es Grade der Excommunication schon damals gegeben habe; vielleicht ist Joh. 9 und 12 wegen des Ausdruckes *ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι* nur von der *excommunicatio minor* die Rede, obgleich das in jenem Capitel synonym gebrauchte *ἐκβάλλειν* wieder auf eine Art von *excommunicatio maior* zu deuten scheint. Jedenfalls ist in unserer Lc.-Stelle die gänzliche Ausschliessung gemeint, mag man nun schon *ἀφορίζειν* so verstehen, oder, was uns richtiger scheint, eine Gradation in der St. der Art annehmen, dass *ἀφορ.* auf einen geringeren, *ὀνειδ. καὶ ἐκβ.* dagegen auf einen schwereren Grad des Bannes sich bezieht. Eine solenne Verwünschung, wie sie mit dem späteren חֵרֶם verbunden war, würde dann in dem *ὀνειδ.* zu vermuthen sein. — Aus der allgemeinen und feststehenden Beziehung unserer Ausdrücke auf den Synagogenbann beantwortet sich die Frage, ob unter dem *τὸ ὄνομα ὑμῶν* der Christenname oder der persönliche Eigenname der Jünger Jesu zu verstehen sei, durchaus zu Gunsten der letzteren Annahme (so auch Bleek und Meyer), da überdies das Verschmähen der Jünger Jesu als solcher, der Grund des Bannes, in den Worten *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* angegeben ist (Mt.: *ἕνεκεν ἐμοῦ*).

Der vielumstrittene Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hat in neuester Zeit mehrfache Erörterungen erfahren, u. A. die sehr

werthvolle von **Keim**: Geschichte Jesu von Nazara Bd. II., S. 64 ff.; von **Cremer**: bibl.-theol. Wörterbuch 2. Aufl. s. v. *υἱός*; von v. d. **Goltz**: die Hauptwahrheiten u. s. w. § 135 ff., S. 212 ff.; B. **Weiss**: Lehrbuch der bibl. Theol. des Neuen Testaments § 19, S. 59 ff. (Ausserdem bes. **Bleek** zu Mt. 8, 20.) Wir bemerken darüber Folgendes: 1) *Υἱὸς ἀνθρώπου*, plur. *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* ist im Alten Testamente die regelmässige Uebersetzung der LXX von dem hebr. בֶּן־אָדָם, plur. בְּנֵי־אָדָם oder auch mit dem Artikel בְּנֵי־הָאָדָם (z. B. 1. Sam. 26, 19). Sowol in Poesie als in Prosa wird das Wort zur Umschreibung des Menschen überhaupt, zur Bezeichnung des der Menschheit Entstammten und ihr Angehörigen gebraucht; wie es denn nicht selten parallel mit אֱנוֹשׁ steht (z. B. Ps. 8, 5 אֱנוֹשׁ וּבֶן־אָדָם, dagegen Ps. 144, 3 אָדָם . . . בֶּן־אֱנוֹשׁ; im Hes. wird בֶּן־אָדָם, LXX *υἱὲ ἀνθρώπου* nicht weniger als 89 mal gebraucht; die LXX haben es 87 mal, da sie es 32, 18; 33, 12 nicht übersetzen).

„Indem dieses malende Wort den Menschen einfügt in die Kette des Geschlechts, der Bedingtheit und der Grenzen seines Daseins, gewinnt es nicht blos einen poetischen Duft, sondern auch eine begriffliche Spitze: dieses Wort passt wie kein anderes zum Ausdruck der physischen und selbst psychisch-ethischen Geringheit und Schwäche menschlichen Wesens gegenüber Gott und auch wieder, gleichsam zur Vollendung des Kontrastes, gegenüber der unverdient hohen Würde, zu welcher der erhabene Gott durch Offenbarung und Gnadenerweis das Geschöpf seiner Hand heraufzieht (vgl. 4. Mos. 23, 19; 5. Mos. 32, 8; 2. Sam. 7, 14; Ps. 8, 5; 11, 4; 12, 2. 9; 14, 2; 21, 11; 90, 3; Jes. 56, 12; Hiob 16, 21; 25, 6 u. s. oft)". (**Keim** a. a. O. S. 67.)

2) Besondere Aufmerksamkeit erfordert das Buch Daniel. Nur zweimal (8, 16; 16, 18) hat Daniel das Wort אָדָם (בְּנֵי־), dagegen siebenmal (2, 10; 3, 10 [plur. כָּל־]; 5, 5; 6, 8; 6, 13; 7, 4 [zweimal]) das Wort אֱנוֹשׁ (אֱנָשׁ), und in diesen sieben Stellen bedeutet es ohne Frage nichts Anderes als eben **Mensch**, einen dem menschlichen Geschlechte Angehörigen. Entsprechend dem בֶּן־ אֱנוֹשׁ des Ps. 144 kommt ferner Dan. 7, 13 der Ausdruck כְּבַר־אֱנָשׁ vor; an sich soll auch diese Wendung nichts Anderes bezeichnen, als dass der, von welchem geredet wird, **wie ein Mensch**, ein Menschenkind, gestaltet war. Aber dieser, von welchem die Menschengestalt ausgesagt wird, ist der, welcher, nachdem die vier Thiere und ihre Reiche die Macht verloren haben, in den Wolken des Himmels vor Gott gebracht wird, und ihm wird von dem עַתִּיק יוֹמַיָּא Gewalt, Ehre und Reich gegeben, dass ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten: seine Gewalt ist eine ewige Gewalt, die nicht vergeht, und sein Königreich hat kein Ende. Es ist offenbar, dass auch hier

der Gegensatz zwischen menschlicher Schwäche und göttlicher Begabung und Bestimmung, welcher in dem alttestamentlichen בֶּן־אָדָם zusammengefasst ist, durchaus wiederzuerkennen ist, und wenn auch, wie jetzt wol meistens anerkannt wird, der mit כְּבַר אֱנָשׁ Bezeichnete nicht eine Einzelpersönlichkeit, sondern das Volksindividuum, עַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין (vgl. V. 18. 22. 27) sein soll (so auch Cremer, Keim u. A.), so verleitete doch eben der Ausdruck bei dem entschieden messianischen Charakter der Stelle leicht dazu, eine Einzelperson, nämlich die Person des erwarteten Messias und Helfers darunter zu verstehen. 3) Es ist nicht zu leugnen, dass die letzt angeführte Weissagung des Daniel in Verbindung mit 2, 44; 12, 2 den grössesten Einfluss auf die Gestaltung der messianischen Hoffnung gehabt hat, wie sie uns in den Pseudepigraphen des Alten Testaments, den jüd. Sibyllinen, dem Buche Henoch, dem Psalterium Salomonis, der Assumptio Mosis, den Jubilaeen u. s. w. überliefert ist (vgl. E. Schürer: Lehrbuch der neutestamentl. Zeitgesch. S. 564 ff.). Zweifelhaft bleibt es, ob in der vorchristlichen Zeit neben den Namen Messias, Gesalbter, Auserwählter, Sohn Gottes, Sohn des Weibes der erwartete Retter auch mit dem Namen Menschensohn bezeichnet worden sei; denn die vorchristliche Abfassung der Bilderreden des Buches Henoch, welche das *Nomen appell.* Menschensohn vom Messias gebrauchen (46, 1—4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26. 27; 70, 1) ist keineswegs ausgemacht (vgl. Keim a. a. O.; Schürer a. a. O.; v. d. Goltz a. a. O.). Aus dem Neuen Testamente scheint die Stelle Joh. 12, 34 einiges Licht zu geben, und zwar nach der Seite hin, dass die Identität der Begriffe *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* dem Bewusstsein des Volkes nicht völlig fremd gewesen sei (vgl. Bleek a. a. O.); aus den Worten Jesu verbinden die Juden V. 23 und 32 so, als ob Jesus dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* direkt das *ὑψωθῆναι* zugeschrieben hätte; nicht nehmen sie daran jetzt Anstoss, dass Jesus sich den (messianischen) Namen *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* beigelegt, aber darüber können sie nicht ins Klare kommen, dass, während das Gesetz sage: Christus bleibe ewig, Jesus gesagt habe, der Menschensohn *δεῖ ὑψωθῆναι* — gleichviel, was sie des Näheren unter *ὑψωθῆναι* verstehen. Die Voraussetzung ihrer Frage ist, dass Beides, Christus und *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* identisch sei; weil aber das, was das Gesetz über Christus sagt, sich nicht vereinen will mit dem, was Jesus über den Menschensohn sagt, so kommt ihnen der Gedanke, ob nicht der Menschensohn Jesu dennoch ein Anderer sei, als der Christus des Gesetzes. Aus dieser Stelle lässt sich nicht schliessen, dass die Bezeichnung des erwarteten Messias als Menschensohn unter den Juden zu Jesu Zeit gebräuchlich gewesen sei; nicht ge-

bräuchlich, nur nicht völlig fremd. So sehr auch die Weissagung des Daniel die populärste Aller war, so sehr ferner auch der dort mit כְּבַר־אֱנָשׁ Bezeichnete als eine Einzelperson, als der Messias angesehen wurde, so vermied man doch gern diesen Namen; er stimmte nicht mit den Vorstellungen der Herrlichkeit des Messias, er sprach ja, gemäss dem בֶּן־אָדָם des Alten Testamentes, die Herrlichkeit als eine Gabe von Gott in der Gestalt der Schwachheit, Niedrigkeit aus, er stellte den Messias in eine Kategorie mit den staubgeborenen, hinfälligen Menschenkindern und seine Hoheit ist lediglich Begabung von Gott. Der Name machte die Juden mehr verlegen als froh, darum wurde er zurückgedrängt und vermieden, zumal er an sich nichts Specifisches aussagte, weder specifisch Messianisches, noch specifisch Israelitisches, sondern nur das hervorzuheben schien, worin jeder Jude mit jedem Heiden als בֶּן־אָדָם auf gleicher Linie stand. 4) Eben desshalb aber gebraucht Jesus den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* so gern von sich, öfter, als irgend ein anderer Name ihm beigelegt wird, nicht weniger als 78 mal in den Evangelien. Es ist ein geheimnissvoller Name, den oberflächlichen Geistern unverfänglich, den tieferen Gemüthern andeutend die messianische Hoheit als von Gott gegeben in der Gestalt der Schwachheit und Niedrigkeit, die Allen vor Augen war. Daher, um dieser messianischen Färbung willen, gebraucht Jesus den Namen nur von sich, nie von Anderen; denn dass das Wort *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* neben Eph. 3, 5 auch Mc. 3, 28 im Munde Jesu steht, sagt natürlich Nichts, zumal die Parallele Mt. 12, 31 dafür das einfache *οἱ ἄνθρωποι* (בְּנֵי־הָאָדָם) hat. Daher aber auch, nämlich um der darin ausgesprochenen Niedrigkeit der Erscheinung willen, wird Jesus nie mit diesem Namen angeredet (ausser den Evangelien kommt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* nur noch Act. 7, 55 im Munde des sterbenden Stephanus, dann *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου* [כְּבַר־אֱנָשׁ] Ap. 1, 13; 14, 14 vor). Aus dieser Thatsache ist nicht mit v. d. Goltz zu schliessen, dass der Name als Messsiasname dem Volke völlig fremd gewesen sei; wer sollte ihn vielmehr so anreden? Seine Gegner? dann hätten sie ja bewusster Weise die Messianität Jesu angedeutet und zugestanden; oder seine Jünger? sie konnten doch den Namen der Demuth, den Jesus sich gab, nicht ihrem Meister beilegen: wenn Friedrich der Grosse sich mit Freuden den ersten Diener des Staates nannte, so war es damit doch nicht gestattet, dass seine Unterthanen ihn mit diesem Namen anredeten. 5) Endlich aber fragt es sich, welch eine Bedeutung in dem Selbstbewusstsein Jesu diesem Namen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* geeignet habe. Als erstes Moment ist gewiss das zu constatiren, worauf Beza, Paulus, Fritzsche verkehrter Weise die Bedeutung beschränken,

nämlich dass der, welcher so redet, sich als Angehörigen der Menschheit, und zwar der schwachen, in Niedrigkeit und Hinfälligkeit einhergehenden Menschheit gewusst habe. Cremer a. a. O. sagt mit Recht, dass keine Stelle im Neuen Testamente zu der Meinung berechtige, als müsse der, welcher sich *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* nenne, etwas wesentlich Anderes sein, als ein der Menschheit innerlich Zugehöriger. Als zweites Moment ist aber hervorzuheben, dass, ganz noch auf der Linie des בֶּן־אָדָם des Alten Testamentes, der *υἱὸς τ. ἀνθρ.* sich in seiner Niedrigkeit als von Gott begabt und erhöht über Alles gewusst habe. Diese beiden Momente würden schon in dem Namen *υἱὸς ἀνθρώπου* zur Genüge ausgedrückt sein; der Gebrauch aber des doppelten Artikels *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* führt uns noch um eine Stufe höher hinauf. Zunächst schliesst der bestimmte Artikel andere Menschen von der gleichen Benennung aus und Jesus eignet sich als dem Einzigartigen innerhalb der Menschheit diesen Namen zu; welches aber die Art, das Wesen dieses Einzigartigen sei, deutet der bestimmte Artikel, welcher offenbar *δεικτικῶς* zu nehmen ist, insofern an, als er auf eine bestimmte Persönlichkeit hinweist, die den Hörern als *υἱὸς τ. ἀνθρ.* bekannt ist. Nach den eschatologischen Reden Jesu, im Besonderen nach den Stellen Mt. 16, 28; 19, 28; 24, 27. 30. 44; 25, 31; 26, 64; Lc. 17, 22. 24. 26. 30 u. a., kann es kaum zweifelhaft sein, dass Jesus das כְּבַר־אֱנָשׁ Dan. 7, 13 im Sinne hat. Allerdings liegt in den Aussprüchen Jesu keinerlei Andeutung vor, dass er das danielische Wort an und für sich von dem persönlichen Messias wolle verstanden wissen, aber wie dennoch die Veranlassung, sein Selbstzeugniss mit jenem prophetischen Ausspruch in persönliche Beziehung zu setzen, in der Deutung lag, die in den Kreisen der Schriftgelehrten jenes Wort empfangen hatte, so hatte Jesus das heilige Recht zu jener Beziehung in der Thatsache, dass das Himmelreich, welches dort verkündet ward, in seiner Person in die Geschichte eintrat und nur von ihm aus sich entfaltete. Allein diese Beziehung des *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* auf Dan. 7 schliesst die von Vielen bevorzugte Beziehung auf Ps. 8, 2 keineswegs aus. Wir erinnern uns, dass auch jenes neue Reich des Dan., jenes heilige Volk des Höchsten, nur darum die Bezeichnung כְּבַר־אֱנָשׁ empfing, weil es im Gegensatz gegen die gewaltthätigen Thierreiche das Menschenwesen, wie es eben auch in Ps. 8 beschrieben wird, an sich trägt, nämlich einerseits die Niedrigkeit und Schwäche der Erscheinung, andererseits die Hoheit und Kraft der göttlichen Begabung in der Gemeinschaft mit Gott. Das heilige Volk des Höchsten im Daniel trägt dieselben Charakterzüge an sich, wie der בֶּן־אָדָם in Ps. 8, nur in heilsgeschichtlicher Färbung; da nun aber der

בֶּן־אָדָם des Ps. 8 nicht ein einzelnes Individuum, sondern die individualisirte Menschheit ist, wie sie bereits in dem Schöpfungsworte Gottes Gen. 1, 26. 27 bestimmt ist, da demnach ferner um dieses Zusammenhangs willen das heilige Volk des Höchsten Dan. 7 nichts Anderes als die auf dem Wege der Heilsgeschichte hergestellte wahre Menschheit ist, in welcher der Schöpfungsgedanke Gottes realisirt erscheint, so ist der Einzelmensch Jesus Christus, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, derjenige, in welchem sich die Menschheit individualisirt, nur nicht die sündige Menschheit, das Resultat der geschichtlichen abnormen Entwickelung, sondern die Menschheit, wie sie nach Gottes Schöpfungsgedanken sein soll, also der Centralmensch und Idealmensch, welcher seine göttlichen Lebenskräfte und Geistesmächte in der von ihm erzeugten neuen, wahren Menschheit entfaltet, welcher in ihm die Gewalt und die Macht und das Reich über Alles gegeben wird. Wir haben in dem *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine Parallele zu dem heilsgeschichtlichen Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, wie wir denselben oben zu Mt. 6, 13 (Vatername Gottes) zu entwickeln versucht haben. Wie Jesus als der *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* derjenige ist, welcher das Heilsvolk Israel und seinen König (Beide *υἱὸς τ. θεοῦ* im Alten Testament) vollendet darstellt, der wahre ewige König über das wahre von ihm erzeugte Israel Gottes, so ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* derjenige, auf welchen die mit dem Erstgeschaffenen, als dem *ἄνθρωπος*, welcher kein *υἱὸς ἀνθρώπου* war, begonnene Geschichte der Menschheit abgezielt hat (v. Hofmann bei Cremer a. a. O.; vgl. Ps. 8, 2 mit Hebr. 2, 16), eben auch der, welcher als der zweite Adam, der Herr vom Himmel, der Stammvater der neuen (wahren, geistlichen) Menschheit ist (1. Cor. 15, 45—49).

Zu V. 23 vgl. zu Mt. 5, 12. Das *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* des Mt. ist hier mit *χάρητε καὶ σκιρτήσατε* vertauscht; während *ἀγαλλιᾶσθαι* die Aeusserung des inneren *χαίρειν* durch Worte bezeichnet, wird durch *σκιρτᾶν* die Aeusserung des inneren *χαίρειν* durch Geberden (Springen, Hüpfen) bezeichnet; während ferner Mt. 5 das *Imper. praes.* ohne nähere Zeitangabe gebraucht wird, steht Lc. 6 der *Imper. aor. I.* in Verbindung mit *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* zur Bezeichnung der Gegenwart jener Zeit, wann das V. 22 geweissagte Geschick sie treffen wird. Die Aufforderung zur Freude und zum Hüpfen wird auf dieselbe Weise wie Mt. 5 durch: *ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* begründet, und dieses wieder ähnlich wie Mt. 5 durch *κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν*, wobei aus dem im Vorhergehenden einfach bezeichneten zukünftigen Geschicke der Jünger zu entnehmen sein würde, wie die Handlungsweise ihrer Väter den Propheten gegenüber

gewesen ist. *Κατὰ τὰ αὐτά* = nach, gemäss demselben; besser: aus derselben Veranlassung, demselben Grunde, ähnlich, nur deutlicher als *οὕτως* Mt. 5, 12 vgl. auch Winer: Gramm. S. 358. — Zu *οἱ πατέρες αὐτῶν*, welches der Genauigkeit wegen steht, vgl. Mt. 23, 31. 32: *υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας*.

Den vier Seligerklärungen V. 20—23 stellt Jesus in scharfer Antithese vier Weherufe — eingeleitet durch *πλήν* = *sed, verum* — gegenüber[1]), welche der Reihe nach den vier Makarismen entsprechen (V. 24—26: *πτωχοί — πλούσιοι, πεινῶντες — ἐμπεπλησμένοι, κλαίοντες — γελῶντες, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς — ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς*). Auch die vier Weherufe bewegen sich in direkter Anrede, welche die Gegenwart der Angeredeten unter dem Haufen der Jünger, die Jesus umstehen, vermuthen lässt. Allein die vier Makarismen setzen durch ihre Form voraus, dass alle Angeredeten *πτωχοί, πεινῶντες κτλ.* sind; ferner wendet sich V. 27 ausdrücklich wieder an die Hörer: *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν*, was doch nur dann einen Sinn hat, wenn das Nächstvorhergehende trotz der direkten Anrede nicht an die Hörenden selbst gerichtet war; somit wird (mit Godet u. A.) die Ansicht die richtige sein, dass die Form der Anrede eine rhetorische Figur sei und Jesus die Hörer nur sich vorgestellt, „im Geiste geschaut“ habe, dass also unter den Angeredeten sich nicht solche *πλούσιοι, ἐμπεπλησμένοι κτλ.* befunden haben müssen. — Grammatisch höchst eigenthümlich und, soweit wir sehen, unbemerkt geblieben, ist die Construction, welche *οὐαί* folgt; V. 24 ist das Wort mit dem Dat. construirt: *ὑμῖν τοῖς πλουσίοις*, V. 25b dagegen mit dem Nom.: *οἱ γελῶντες*, endlich V. 25a ist die Construction gemischt: *ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι*, ein Beweis, wie sehr sich der dritte Evangelist bewusst ist, mit Freiheit die Sprache zu beherrschen.

Durch den Gegensatz zu dem ersten Makarismus wird sich der Begriff der *πλούσιοι* nach dem der *πτωχοί* V. 20 bestimmen, somit doppelseitig sein. Sind *οἱ πτωχοὶ* zunächst die, welche durch ihr Jüngerwerden arm geworden sind, so sind *οἱ πλούσιοι* diejenigen, welche, um nicht arm zu werden, von Jesu sich zurückhalten, welche viel lieber die zeitliche Ergötzung der Sünde erwählen, als mit dem Volke Gottes Ungemach leiden, und die Schätze Aegyptens für grösseren Reichthum achten, als die Schmach Christi (vgl. den *ἄρχων* Lc. 18, 18 ff.; die Ga-

---

[1]) „Es ist der hörbare Wiederklang des אָרוּר und des בָּרוּךְ der Propheten (vgl. Jerem. 17, 5—8), mit dem Unterschiede, dass hier in ächt evangelischer Weise der *μακάριος* dem *οὐαί* vorhergeht“ v. Oosterzee a. a. O.

darener Mc. 5, 1 ff. 17)[1]). Sind *οἱ πτωχοί* ferner die Armen, mit dem Nebenbegriff des frommen Duldens und des Wartens auf die Erlösung, jene Volksklasse, die Drangsal und Gewaltthat litt, so sind *οἱ πλούσιοι* die Gewaltthätigen und Uebermüthigen, *οἱ πεποιθότες ἐπὶ χρήμασιν* Mc. 10, 24 vgl. 1. Tim. 6, 17 ff. vgl. Ps. 62, 11; Prov. 11, 28, welche jenen Leiden zufügen. Namentlich im dritten Evangelium hat der *ἄνθρωπος πλούσιος* fast überall jenen geschichtlichen Nebenbegriff der gottlosen Sicherheit und des Irdischgesinntseins vgl. Lc. 12, 16 ff.; 16, 1 ff.; 19 ff. vgl. Stier a. a. O. Bd. III zu Lc. 16, 19 ff. — Wie aber *πλούσιοι* zu *πτωχοί* im Gegensatze steht, so auch die das *οὐαί* begründende Warnung *ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν* im Gegensatze zu der die Seligerklärung begründenden Verheissung V. 20: *ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασ. τ. θ.* Statt der *παράκλησις*, welche von dem Messiasreiche erwartet wurde (Lc. 2, 25) und welche der Messias in seinem Reiche gewährt (vgl. zu Mt. 5, 5), haben sie in ihrem Reichthum ihren Trost erwählt und gefunden (vgl. Hiob 31, 24); einen anderen Trost giebts nicht für sie; müssen sie ihren Reichthum verlassen (1. Tim. 6, 7), so verlässt sie auch ihr Trost (Jac. 5, 1 ff.; vgl. Lc. 16, 25: *μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι.*

Der zweite Weheruf (25 a) ist die Antithese zum zweiten Makarismus (21 a); dem *οἱ πεινῶντες νῦν* entspricht das *οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν*, dem *ὅτι χορτασθήσεσθε* das *ὅτι πεινάσετε*. Das Subjekt des zweiten Weherufes ist dasselbe mit dem des ersten; die Angefüllten, die Vollen sind die Reichen, und das Angefülltsein ist die Folge des Reichseins. Aber absichtlich ist statt des aus dem Makarismus zu erwartenden *χορτασθέντες* das Wort *ἐμπεπλησμένοι* gewählt, weil wahre Sättigung nur der Messias und die Güter seines Reiches zu gewähren vermögen, die *χρήματα* aber, womit sie sich gefüllt haben, keine Sättigung, nur ein Vollwerden schaffen vgl. Ps. 17, 14; Lc. 15, 16: *γεμίσαι τὴν κοιλίαν*; Jes. 55, 2 ff.[2]). Zu *ὅτι πεινάσετε* vgl. Jes. 65, 13 ff.; es ist die naturgemässe Folge ihres Verhaltens; denn durch ihr Verhalten ist das Organ, sich mit den ewigen und himmlischen Gütern des Messiasreiches zu sättigen, ihnen erlahmt, erstorben, somit werden sie dann, wann nur geistliche und himmlische Güter zur Nahrung geboten werden, verhungern und verschmachten müssen.

---

[1]) So auch Winter l. c. § 3 Anm. sub 4): „*Qui per amorem divitiarum a bonis spiritualibus ac aeternis abstrahuntur* Lc. 8, 14; 12, 21; *et cum propter Christum abnegandae sunt, pedem retrahunt* (Mt. 19. 21. 22).

[2]) Bengel ad h. l.: „*Horum plenitudo non meretur nomen satietatis coll.* V. 21“.

Der dritte Weheruf (25b) ist die Antithese des dritten Makarismus 21b; dem οἱ κλαίοντες νῦν entspricht das οἱ γελῶντες νῦν, dem ὅτι γελάσετε das ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε (trauern und weinen, dieses die Aeusserung von jenem). Auch hier bleibt das Subjekt dasselbe, das Lachen ist die Folge des Reichseins im Sinne von V. 24, die Gemüthsstimmung der πλούσιοι. Nicht über das γελᾶν überhaupt ruft Jesus sein Wehe aus, wie schon V. 21b beweist, sondern im Zusammenhange mit V. 24 über das γελᾶν, welches mit dem gottvergessenden πλούσιον εἶναι verbunden ist und die γελῶντες von Jesu und seinem Reiche zurückhält. Οἱ γελῶντες sind jene leichtlebigen Menschen, welche weder einen vernünftigen, noch einen göttlichen Zweck ihres Lebens kennen und weder von dem tiefgreifenden Ernst des Daseins, noch von der Nothwendigkeit, an dem νῦν κλαίειν der Jünger Jesu Theil zu nehmen, Etwas wissen wollen, bis es ihnen zu spät zum Bewusstsein kommt, dass sie das Eine, was wahre und ewige Freude giebt (Joh. 15, 11; 16, 24; 17, 13; Phil. 4, 4 ff.; Röm. 14, 17 u. v. a. St.), versäumt haben. Dann wird das γελᾶν sich in κλαίειν verkehren, aber dann ist's umsonst und hat keine Verheissung mehr (Jac. 4, 9 ff.).

Der vierte Weheruf (V. 26) ist die Antithese des vierten Makarismus (V. 22. 23); dem ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι entsprechen die Worte: ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρ., der Begründung der Seligerklärung: κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν die Begründung des Weherufs κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Die Redeform καλῶς εἰπεῖν τινά, welche übrigens im Neuen Testamente nur hier vorkommt, wie die Form κακῶς εἰπεῖν τινά aus Ex. 22, 27 nur Act. 23, 5, ist unser deutsches: wohlreden von Jemandem, lobend auf seiner Seite stehen; man könnte versucht sein, die Gesinnung, deren Folge das καλῶς εἰπεῖν von Seiten „aller Menschen“ ist, als ein furchtsames Ausweichen vor den vorhandenen Gegensätzen, oder als ein lügnerisches Sich-Anschmiegen an dieselben zu erklären; allein abgesehen davon, dass solche Gesinnung auch bei der „Welt“ keinen Respect einflösst und kein Lob hervorruft, ist die auch im dritten Evangelium vorherrschende Nebenbedeutung des οἱ ἄνθρωποι im Gegensatz zu dem Gottesvolke und zu den Jüngern Jesu (vgl. zu Mt. 7, 12) zu beachten. Πάντες οἱ ἄνθρ. sind „die Welt“, der grosse Haufe der Gottentfremdeten; nur so will sich auch der Begründungssatz schicken, in welchem die Väter der πάντες οἱ ἄνθρ. als Anhänger der ψευδοπρ. charakterisirt werden. Wie es das gewisse Geschick der Jünger Jesu sein wird, dass „die Menschen“ sie hassen (V. 22: ὅταν;

2. Tim. 3, 12; Joh. 15, 18 ff.; Act. 14, 22; 1. Petri 4, 12 ff.), so ist das gewisse Geschick, dass die Menschen von Einem wohlreden, das untrügliche Zeichen, dass die Betreffenden auf der Seite der gottentfremdeten Menge stehen. Wie hoch nöthig den Jüngern Jesu die Warnung vor dem Trachten nach und vor der Freude an dem Lobe der Menschen ist, liegt auf der Hand; es ist ja allerdings das Ziel der irdischen Entwickelung des Reiches Gottes, dass die Menschen ihnen zufallen und dass sie als die Segner der Menschen anerkannt werden, aber die Anticipation des Zieles der Entwickelung ist seit Gen. 3, 5 und Mt. 4, 1—11 eine der Hauptwaffen der verführerischen Macht Satans gewesen; nur auf dem Wege des Gehassetwerdens von den Menschen ist jenes Ziel erreichbar, wie das Ziel der königlichen Macht über Alles von Jesu nur erreichbar war auf dem Wege, der über Gethsemane und Golgatha führte. — Das Wort Prov. 16, 7: „Hat Jehovah Wohlgefallen an eines Menschen Wegen, so söhnet er auch seine Feinde mit ihm aus“ (Beispiele Gen. 26, 28 ff.; 31, 24; Jerem. 39, 12), widerspricht dem Worte Jesu nicht; denn die Voraussetzung ist dort, dass der Fromme Feinde habe, und dass diese Feinde zu Freunden werden, geschieht nicht dadurch, dass der Fromme sich ändert und den Weg Gottes verlässt, sondern dadurch, dass Jehovah die Feinde ändert und sie dem Frommen versöhnt. Wird dereinst in den *πάντες οἱ ἄνθρ.* V. 26 auch solche Aenderung vom Herrn hervorgebracht, so wird denen, welche *καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρ.*, das *οὐαί* Jesu nicht mehr gelten. Uebrigens ist es augenscheinlich, dass das Subjekt V. 26 nicht mehr *οἱ πλούσιοι* (V. 24. 25) sind, von welchen ja das *καλῶς εἰπεῖν* von Seiten aller Menschen nie gegolten hat; der Begründungssatz zumal weist darauf hin, dass Jesus hier Volkslehrer nach Art der falschen Propheten, im amtlichen Gegensatz zu den Jüngern Jesu im Auge hat. Was den Begründungssatz selbst angeht, so war es ein Merkmal der falschen Propheten, dass das Bestreben sie leitete, „den Menschen“ zu gefallen (1. Kön. 22, 5 ff.; Hes. 13, 3 ff.; Micha 2, 11 vgl. 2. Tim. 4, 3). Dafür redeten „die Menschen“ ihnen wohl, während die wahren Propheten die Feindschaft der Menschen tragen mussten (vgl. Jerem. 20, 7 ff.; 37, 38 ff. vgl. oben zu Mt. 5, 12). Zu *οἱ πατέρες αὐτῶν* vgl. zu V. 23. — Den falschen Propheten aber ist bereits Deut. 18, 20; vgl. 13, 5 das Urtheil gesprochen, der schärfste Gegensatz gegen das *καλῶς εἰπεῖν*, das ihnen von den Menschen widerfährt.

Der Abschnitt Lc. 6, 20—26 und sein Verhältniss zu Mt. 5, 3—10.

1. Der behandelte Abschnitt Lc. 6, 20—26 zerfällt in zwei viergliederige Reihen von Aussagen, welche durch *πλήν* von einander geschieden sind. Die erste Reihe wird durch ein viermaliges *μακάριοι*, die zweite Reihe durch ein viermaliges *οὐαί* charakterisirt.

Was zunächst den Gedankengang innerhalb der beiden Reihen betrifft, so hat die Erklärung es dargethan, dass sowol die drei ersten Makarismen, als die drei ersten Weherufe je dasselbe Subjekt in der Anrede haben; zum *πτωχὸν εἶναι* des ersten Makarismus gehört das *πεινᾶν* und *κλαίειν* des zweiten und dritten Makarismus, wie das *ἐμπεπλησμένον εἶναι* und das *γελᾶν* des zweiten und dritten Weherufes nur besondere Seiten des *πλούσιον εἶναι* im ersten Weherufe sind. Der vierte Makarismus wie der vierte Weheruf hat dagegen ein von den je drei ersten verschiedenes Subjekt, und zwar sind es die Angeredeten in ihrer amtlichen Eigenschaft; die von den Menschen Gehassten sind die Jünger als Jünger, als Vertreter Jesu auf Erden, die von den Menschen Gelobten sind die Gegner in ihrer amtlichen Eigenschaft als Volkslehrer, ähnlich den *ψευδοπροφήταις*. Dem Inhalte nach liegen demgemäss nur zwei Antithesen in jenem Abschnitte vor, von denen die erstere in beiden Gliedern dreifach getheilt ist: 1) *μακάριοι οἱ πτωχοί* a) in ihrer socialen Stellung = *πτωχοί*, b) in Betreff ihres Lebensunterhaltes = *πεινῶντες*, c) in Betreff ihrer Gemüthsstimmung = *κλαίοντες*. — *οὐαὶ τοῖς πλουσίοις* a) in ihrer socialen Stellung = *πλούσιοι*, b) in Betreff ihres Lebensunterhaltes = *ἐμπεπλησμένοι*, c) in Betreff ihrer Gemüthsstimmung = *γελῶντες*. 2) *μακάριοι ὅταν μισήσωσιν κτλ.* — *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν κτλ.* Die erste Antithese beschreibt die Jünger und die Gegner Jesu in ihrem thatsächlichen Erscheinungszustande, die zweite die Jünger und die Gegner Jesu in ihrer amtlichen Eigenschaft.

Allein der Form nach finden wir nicht zwei, sondern vier Antithesen (vgl. J. J. Snouck Hurgronge l. c. pag. 158 ff.), von denen jede auf gleiche Weise, ohne dass in der Form irgend eine Zusammengehörigkeit der drei ersten Makarismen resp. Weherufe angezeigt wäre, als ein durchaus selbstständiges Glied erscheint. Es ist demnach eine Disharmonie zwischen Inhalt und Form der Antithesen zu constatiren, die um so auffallender ist, als eine solche sonst in der Bergpredigt besonders nach der Relation des ersten Evangeliums sorgfältig vermieden ist. Dazu kommt

die bei Lc. ungleich schärfer als bei Mt. hervorstechende Absicht, in diesen viergliederigen Antithesen den aus dem Alten Testamente so bekannten wie beliebten *parallelismus membrorum* herzustellen; wir finden nun zwar den *par. membr.* auch in Form der Antithese im Alten Testament durchaus nicht selten, allein an keiner Stelle des Alten Testamentes ist es nachweisbar, dass eine vierfache Antithese in solcher Gestalt angewendet wäre, dass auf vier Sätze vier andere, der Reihenfolge nach jenen Sätzen genau correspondirende Gegensätze folgen. Dieser Umstand legt allerdings die Vermuthung nahe, dass die Form unseres Abschnittes 6, 20—26 zwar absichtlich dem *par. m.* des Alten Testamentes nachgebildet, aber von einer Hand entworfen ist, welche mit den Gesetzen der hebräischen Poesie in Betreff des *par. m.* nicht innig vertraut war. Die anordnende künstlerische Hand ist endlich fast unverkennbar in dem bis aufs Kleinste sich entsprechenden Bau des Satzes und Gegensatzes. Man beachte: *οἱ πτωχοί — οἱ πλούσιοι* (V. 20. 24); *οἱ πεινῶντες — πεινάσετε* (V. 21. 25); *χορτασθήσεσθε — οἱ ἐμπεπλησμένοι* (V. 21. 25); *οἱ κλαίοντες — κλαύσετε* (V. 21. 25); *γελάσετε — οἱ γελῶντες* (V. 21. 25); in den beiden mittleren Makarismen ist *νῦν* hinzugefügt, ebenso in den entsprechenden beiden mittleren Weherufen; *ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι — ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρωποι* (V. 22. 26), endlich *κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν — κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν* (V. 22. 26). Solch eine bis ins Kleinste genaue Congruenz des Satzes und Gegensatzes bei verhältnissmässig weiterer räumlicher resp. zeitlicher Entferung des Gegensatzes vom Satze, scheint den Ueberarbeiter zu verrathen, welcher von der Reflexion auf solche Congruenz sich leiten liess.

2. Was nun das Verhältniss von Lc. 6, 20—26 zu Mt. 5, 3—10 betrifft, so ist der Form nach in beiden Texten ein achtgliederiger *Parallel. membr.* vorhanden, und in beiden Texten finden sich diese acht Glieder in zwei Reihen von je vier und vier Gliedern getheilt. Dass Lc. diese Theilung noch ausdrücklich durch *πλήν* bemerklich macht, ist allerdings oratorisch markirend, scheint aber um so mehr unnöthig, als die zweite Reihe bei Lc. nicht wie bei Mt. mit Seligerklärungen fortfährt, sondern mit den Weherufen beginnt, welche den Gegensatz schon an und für sich kräftig bezeichnen. Vergleicht man die Structur der acht Makarismen bei Mt. mit derjenigen der vier Makarismen und vier Weherufe bei Lc., so ist keine Frage, dass der Form nach, also von dem hier allein massgebenden poëtischen Gesichtspunkte aus, der lucanische Abschnitt gegen die ebenso einfache und schöne, wie gewandte und feine Verwendung des

parall. membr. bei Mt. weit zurücksteht. In Betreff des inhaltlichen Verhältnisses der beiden Relationen mag es ausdrücklich bemerkt werden, dass die Exegese nie das Recht hat, von Mt. auf Lc., von Lc. auf Mt. hinüberzusehen und die Erklärung des Einzelnen nach der Parallele in der anderen Relation zu modificiren; durch solches Verfahren kann die Eigenthümlichkeit jeder Relation nicht zu ihrem Rechte kommen, und die einzelnen Aussprüche werden auf ein Prokrustesbett gespannt zu unnatürlicher Verkürzung oder zu unnatürlichen Erweiterung. Nach der gesonderten Betrachtung aber hat die Vergleichung beider Relationen ihre Stelle, und aus der Vergleichung der vier Makarismen des Lc. — denn nur von diesem kann jetzt die Rede sein — mit den acht Makarismen des Mt. ergiebt sich Folgendes:

Den ersten Makarismus des Mt.: *μακ. οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* finden wir im ersten Makarismus des Lc. wieder, doch so, dass einerseits Mt. ein allgemeines Dictum bietet, Lc. dagegen die Tragweite seines Dictums durch die direkte Anrede an die Hörer, die Jünger, beschränkt; andererseits aber findet die allgemeine Haltung des Mt. ihre Beschränkung im Inhalt, indem nicht alle *πτωχοί*, sondern nur *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* selig erklärt werden, während der Inhalt des absolut gebrauchten *πτωχοί* bei Lc. wieder ganz allgemein erscheint. Der zweite Makarismus des Lc. hat einen doppelten Anklang an den fünften Makarismus des Mt.; bei Mt. *οἱ πεινῶντες* (*καὶ διψῶντες*) *τὴν δικαιοσύνην*, bei Lc. nur *οἱ πεινῶντες*, bei Mt. *χορτασθήσονται*, bei Lc. *χορτασθήσετε*. Auch hier dasselbe Verhältniss wie beim ersten Makarismus, einerseits eine Verallgemeinerung bei Lc. gegenüber dem Mt., welcher nicht von den *πεινῶντες* überhaupt, sondern nur von den *πεινῶντες τὴν δικ.* redet; andererseits eine Verallgemeinerung bei Mt. gegenüber dem Lc., welcher nur die *πεινῶντες μαθηταί* im Auge hat. Der dritte Makarismus des Lc. hat Verwandtschaft mit dem dritten Makarismus des Mt.; *οἱ πενθοῦντες* des Mt. sind hier *οἱ κλαίοντες* geworden, die Verheissung des Mt. *παρακληθήσονται* ist hier in *γελάσετε* verändert. Bei Mt. haben wir eine direkte Beziehung auf das Alte Testament, besonders Jesaja II in beiden Gliedern des Makarismus gefunden; bei Lc. fehlt solche Beziehung, also die heilsgeschichtliche Färbung, völlig, des Mt. Wort erscheint in Lc. veräusserlicht, indem nur aus dem Zusammenhange der Anrede zu bestimmen ist, welcher Art das *κλαίειν* der *κλαίοντες*, demnach auch das *γελᾶν* der *γελῶντες* sei. Der vierte Makarismus des Lc. endlich ist offenbar derselbe wie der erste Theil der *applicatio ad discipulos* bei Mt. (5, 11) mit nur geringen Textverschiedenheiten; von den drei ersten Makarismen des Lc.

unterscheidet sich dieser vierte dadurch, dass jene drei die richtige Beschränkung ihrer Tragweite lediglich in den angeredeten Subjekten haben, dieser vierte dagegen die Beschränkung in sich selber trägt, indem nur diejenigen Gehassten selig gepriesen werden, welche *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* gehasst werden. Nicht als ob dieser Umstand darauf deutete, dass ursprünglich dieser Makarismus nicht die Jünger angeredet habe; auch Mt. V. 11 finden wir in der *appl. ad disc.* eine ähnliche Beschränkung; und sie ist noth, da auch die Jünger nicht bei jedem sie treffenden Hasse sich der gegebenen Verheissung trösten können, sondern nur in dem Falle, wenn das Hassen die Veranlassung hat, welche in den Worten *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* ausgesprochen ist.

Dies sind die thatsächlichen Verhältnisse. Kann nun auf Grund dieser Thatsache die kritische Meinung sich halten, dass unser Abschnitt dem des Mt. zu Grunde gelegen und dass dieser aus jenem erweitert worden sei? J. H. Holtzmann: „Die synopt. Ev.“ S. 175 ff. 220 ff. ist der Meinung; „die vier Seligkeitssprüche [der Quelle A, von welcher Lc. nur durch Hinzufügung von V. 39. 40 abweicht] wurden zunächst auf die bedeutsame Siebenzahl [?] gebracht ..... Zugleich wurden die speciell an die Jünger gerichteten Sätze in allgemeine Sentenzen verwandelt (aus *ὑμετέρα* in *αὐτῶν*), und ihre sachliche Einheit sehr verallgemeinert. Mehr noch zeigt sich die bearbeitende Hand des Mt. in gewissen Zusätzen, wozu nicht blos 6 *τὴν δικαιοσύνην*, 10 *ἕνεκεν δικ.*, sondern vor Allem 3 die Exegese der ענוים als *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* gehört“. U. E. beruht diese Meinung auf unzulänglicher Exegese der Makarismen des Mt., sie setzt das Unwahrscheinliche voraus, dass die drei ersten Makarismen des Lc. von einem Bearbeiter mit specifisch heilsgeschichtlichem Inhalte getränkt und diesem Inhalte gemäss modificirt worden seien; sie statuirt das Unmögliche, dass der Bearbeiter den ursprünglichen Zusammenhang des Lc. zertrümmert und die Makarismen wie einzelne brauchbare Steine nach gehöriger Bemeisselung einem ganz neuen Bau an verschiedenen Stellen eingefügt habe. Aber auch die entgegengesetzte, wol kaum mehr vertheidigte Ansicht von einer Umarbeitung der Mt.-Relation zu der des Lc. kann u. E. nicht bestehen; wie wäre es auch möglich, den reichen Strom des Mt. zu einem immerhin schönen, aber doch vergleichungsweise gar schmalen Bach des Lc. einzuengen? Das einzig Richtige scheint uns die kritische Ansicht zu treffen, nach welcher beide Relationen zwei verschiedenen von einander unabhängigen Quellen angehören. Mit der Versicherung des Lc. 1, 1—4 streitet diese Ansicht nicht, da, während ihm sonst oft so ausgezeichnete Quellen strömen

(z. B. Lc. 15; 16), diese Mt.-Quelle ihm kann unbekannt geblieben sein. Die Frage ist dann aber nur die, ob Lc. irrthümlicher Weise die bei einer anderen Gelegenheit gesprochenen Worte Jesu für den ursprünglichen Anfang der Bergpredigt, wie wir ihn bei Mt. in echtester Gestalt finden, gehalten habe, oder ob seine Quelle den Anfang der Bergpredigt als solchen ihm so geliefert habe, wie er denselben giebt. Die Möglichkeit für die erstere Meinung muss im Bewusstsein der grossen Unsicherheit der kritischen Arbeit offen bleiben, aber zur Wahrscheinlichkeit erhebt diese Möglichkeit sich nicht. Unsere Meinung ist die, dass Jesus den Anfang der Bergpredigt so gesprochen habe, wie Mt. ihn uns überliefert — dahin erklärt sich auch u. A. Weizsäcker: Untersuchungen über die evang. Gesch. S. 149 ff. —, dass aber die Quelle des Lc. einem weniger treuen Gedächtniss ihren Ursprung verdankt. Was am Tiefsten sich einprägte, das wurde behalten, das weniger tief sich Einprägende entschwand und zerfloss. Unauslöschlich war hinsichtlich der Form zunächst das Gesetz der Vierzahl, welches die Makarismen des Mt. beherrscht (vier Pare); hinsichtlich des Inhaltes vor Allem das erste mächtige *μακάριοι οἱ πτωχοί* (*τῷ πν.*), nicht weniger die *applicatio ad discip.*, die sicherlich eines tiefen Eindrucks auf die Hörer nicht verfehlte. Nun begann man zu reconstruiren; die Vierzahl, der Anfang und das Ende der Makarismen stand fest, der Zwischenraum wurde mit Variationen des ersten, welcher ebionitisch gefärbt sich darstellte, ausgefüllt, — aber woher das Weitere zu nehmen? Der Einschnitt in der Mitte der Reihe (des Mt.) war erinnerlich, mit Makarismen konnte man nicht fortfahren, da man beim vierten Makarismus sich bereits am Ende befand; so wurde aus entsprechenden Weherufen die zweite Reihe gebildet, wozu man sich um so mehr berechtigt hielt, als die Tradition die bestimmte Aussage that, dass Jesus nicht nur Seligerklärungen, dass er auch Weherufe (Mt. 23) vor den Ohren Vieler geredet habe. Durch die Combination der vier Weherufe mit den vier Makarismen schien der poetische Schwung des Anfanges der Bergpredigt, von welchem die Erinnerung auch Kunde gab, wiederhergestellt, und ein achtgliederiger *parall. membr.* war, ob auch den poetischen Gesetzen des Alten Testamentes nicht ganz entsprechend, wieder gewonnen. — Wir haben somit in Mt. 5 und in Lc. 6 denselben Anfang derselben Bergpredigt; nur fliesst dem Mt. die nähere und reinere Quelle, welche die Worte Jesu treu überliefert enthielt, während Lc. sich mit einer entfernteren und durch die verwischende und vermischende Erinnerung getrübten Quelle begnügen musste.

---

2. Lc. 6, 27—34.

Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, (28.) εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προςεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. (29.) τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς. (30.) παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. (31.) καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. (32.) καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. (33.) καὶ γὰρ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. (34.) καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν· τὰ ἴσα.

Der Zusammenhang der ersten Worte mit dem Vorhergehenden bereitet den Erklärern Schwierigkeit. Godet u. A., der beredte Vertheidiger des Lc. gegen Mt., findet keinen Zusammenhang; Weizsäcker a. a. O. S. 156 glaubt die Antithese nur aus dem Zusammenhange bei Mt.: „ich aber sage euch" erklären zu können, was hier noch sichtlich durchscheine (ebenso v. Oosterzee a. a. O.); denn „obgleich in den Wehe-

---

V. 28. *καταρωμένους ὑμᾶς* so ℵABDKM u. s. w. nebst 60 anderen Codd. — gegen *καταρ. ὑμῖν*, wie T. R. mit EHLSUVΔΛ u. s. w. liest. — *προςεύχεσθε* so ℵABDLP u. s. w. die meisten Codd. der Vulg., mehrere Vss. — gegen T. R. mit wenigen Zeugen und Vss., welcher *καὶ προςεύχ.* liest. — *περί* lesen ℵBLΣ gegen *ὑπέρ*, welches T. R. mit ADPR u. s. w. Clem. Orig. Eus. hat.

V. 29. *εἰς τήν* so ℵ*D Clem. Orig. It. Vulg. — gegen *ἐπὶ τήν* des T. R. mit ℵ^c ABLRΣ und vielen anderen Unc. Codd. — Vor *σιαγόνα* haben ℵ*E*, Orig. an 1 Stelle, Bas. *δεξιάν*. — Einige Zeugen fügen zu *πάρεχε* das Wort *αὐτῷ* hinzu.

V. 30. *παντί* ohne *δέ* haben ℵBKLRΠ u. s. w., mit *δέ* T. R. mit ADEHM u. s. w. — *παντί* ohne *τῷ* haben ℵB Barn., mit *τῷ* T. R. nebst ADPRΣ u. s. w. Barn., Clem., Bas. Chrys. u. s. w.

V. 33. *καὶ γὰρ ἐάν*, so ℵ*B, ohne *γάρ* T. R. mit ℵ^c ADLPX u. s. w. It. Vulg. — *ἀγαθοποιῆτε* so ℵABEKLUV u. s. w. gegen DHMPS u. s. w., welche *ἀγαθοποιεῖτε* lesen.

V. 34. *δανι* — so ℵAB*DL u. s. w. gegen *δανει* — des T. R. mit B³HKMS u. s. w. — *δανίζητε* so ℵBΣ It. Vulg. gegen *δανείζητε* des T. R. mit MUVΓΠ u. s. w., *δανείζετε* des ADEFH u. s. w. — *λαβεῖν* ℵBLΣ Just. gegen *ἀπολαβεῖν* des T. R. mit ADEHKM u. s. w. — B lässt *ἐστίν* aus. — *καὶ ἁμαρτ.* ohne *γάρ* ℵBLΣ, gegen *καί* mit *γάρ* des T. R. und ADP Vulg. It. u. s. w. — *ἁμαρτ.* ohne *οἱ* ℵABDELM u. s. w., mit *οἱ* T. R. mit HKΣ u. s. w. — *δανίζουσι* und *δανείζουσι* wie oben *δανι-* und *δανει-*.

rufen der geringen und gedemüthigten Schaar der Reichsgenossen die Reichen und Mächtigen des Volkes, die Angesehenen, denen man huldigt, wie einst in den Zeiten der falschen Propheten, entgegengesetzt werden" (S. 153), so „haben doch die Weherufe die Situation, dass zu den zuhörenden Jüngern die Makarismen gesprochen waren, nicht aufgehoben" (? S. 156). Meyer giebt den Zusammenhang so an: „doch obgleich ich gegen Jene diese Wehe ausgesprochen, gebiete ich Euch nicht Hass, sondern Liebe gegen eure Feinde"; völlig unklarer Gegensatz; der richtige Gegensatz müsste das ich betonen: obgleich ich gegen Jene (durch die Weherufe) Hass ausgesprochen habe, gebiete ich doch euch nicht Hass u. s. w. — was aber selbstverständlich nicht Jesu Meinung sein kann. Seine Auffassung hat M. genöthigt, mit Euth. Zig. die Worte *τοῖς ἀκούουσιν* = euch, die ihr Gehör gebet = *τοῖς πειθομένοις μου* zu nehmen, was *ἀκούειν*, absolut gebraucht, gar nicht heissen kann. Neue Verwirrung bringt v. Oosterzee, welcher Meyers Erklärung sehr gut findet und dann fortfährt: „Wie der Herr V. 26 angezeigt hatte, welche Aufnahme die Christen von ihren Feinden zu erwarten haben" (das steht V. 26?!), „so erklärt er V. 27. 38, auf welche Weise sie diese Aufnahme erwidern müssten". Und doch scheint der Zusammenhang nahe zu liegen, wenn man nur im Auge hat, dass V. 24—26 obgleich in der oratorischen Form der Anrede nicht Anwesende, also *οὐκ ἀκούοντες*, im Auge gehabt hat; V. 27 ff. gilt nicht mehr diesen Abwesenden, sondern wieder den Anwesenden, *τοῖς ἀκούουσιν*, den Jüngern, wie V. 20—23. Schon durch diesen Gegensatz, mehr noch durch den Inhalt des nun Folgenden, kommt das antithetische *ἀλλά* zu seinem vollen Recht. Der Uebergang von V. 26 auf 27 ff. ist fein und schön; der letzte Weheruf über die, welchen alle Menschen wohlreden, könnte ja die Jünger zu einem schroffen, abstossenden Verhalten gegen die Menschen verleiten, damit sie nur nicht unter das Gericht des Weherufes fielen. Aber so sehr Jesus seine Jünger vor dem Buhlen um Volksgunst gewarnt hat, so sehr sucht er sie vor dem ebenso verkehrten Gegentheil zu bewahren, indem er ihnen ans Herz legt: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς κτλ.* Die viergliederige Vorschrift Lc. 27. 28 hat ihre Parallele in der zweigliederigen Vorschrift Mt. 5, 44, und zwar so, dass das erste und vierte Glied des Lc. mit den beiden Gliedern des Satzes im Mt. stimmt, wenn auch mit dem Unterschiede, dass im vierten Gliede statt *προςεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* des Mt. gesetzt ist *πρ. περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς*. Ueber *προςεύχεσθαι ὑπέρ* und *περί* vgl. zu Mt. 5, 44; *ἐπηρεάζειν* heisst beleidigen, im gerichtlichen Sinne *cum Acc. rei* falsch beschuldigen 1. Petri 3, 16;

es verhält sich zu *διώκειν* (Mt.) wie das Besondere (durch Worte) zum Allgemeinen.

Zwischen den beiden Geboten des Mt. finden sich in Lc. zwei andere Gebote zwischeneingeschoben, nämlich *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς* und *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς*. Der Ausdruck wird dadurch zwar, der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessen, gehäuft und bereichert, die Feindesliebe wird in der Gesinnung, in der That, im Wort und im Gebet dargestellt; aber es geht darüber einerseits die einfach tiefe Zusammenstellung des *ἀγαπᾶν* und *προςεύχεσθαι* (vgl. zu Mt. 5, 44) verloren, und andererseits ist nicht ersichtlich, dass durch die Häufung der Ausdrücke sachlich viel gewonnen wäre. Denn sachlich ist das *ἀγαπᾶν* nicht auf die blosse Gesinnung zu beschränken; es umfasst vielmehr ausdrücklich auch das *καλῶς ποιεῖν* (1. Joh. 3, 18), welches, wie es die nothwendige Aeusserung der Liebe in der That bezeichnet, so auch ohne das *ἀγαπᾶν* ohne allen sittlichen Werth ist. Ebenso ist auch *εὐλογεῖν* begrifflich nicht von *προςεύχεσθαι* zu trennen. Denn *εὐλογεῖν*, die fast durchgängige Uebersetzung der LXX für das hebr. בֵּרֵךְ, bezeichnet, von Menschen gebraucht, durchweg eine religiöse Handlung; Gott ist's allein, der wahrhaft segnen kann, und wenn ein Mensch den anderen wahrhaft segnet, so kann er es nicht dadurch, dass er in Willkür über die Gnade und das Heil Gottes zu Gunsten des Anderen verfügt, sondern nur dadurch, dass er den Segen Gottes durch sein Gebet ihm vermittelt, resp. den Segen Gottes betend ihm anwünscht, wie der *καταρώμενος* Ungnade und Unheil von Gott dem Anderen anwünscht (vgl. Röm. 12, 14; 1. Cor. 4, 12; 1. Petri 3, 9; Hebr. 7, 1. 6 ff.; 11, 20 ff. u. a. St.). Somit ist das zweite Glied als eine Erweiterung resp. Anwendung des ersten, das dritte als eine Erweiterung resp. Anwendung des vierten anzusehen; wohl ist es denkbar, dass das ursprünglich zweigliederige Gebot zu einem viergliederigen erweitert ist, nämlich aus dem angegebenen Interesse, es volltönender darzustellen, aber nicht ist es wahrscheinlich, dass ein ursprünglich viergliederiges Gebot zu einem zweigliederigen sollte verkürzt worden sein.

Die Verse Lc. 29. 30 haben ihre Parallele in Mt. 5, 39—42, jedoch mit den Aenderungen, dass das technische *ῥαπίζειν* des Mt. im ersten Satz des Lc. durch das allgemeine *τύπτειν* ersetzt, die *δεξιὰ σιαγών* des Mt. zur einfachen *σιαγών* geworden und das *στρέψον αὐτῷ* des Mt. in *πάρεχε* verändert ist. Der Gehalt der ethischen Forderung ist im zweiten Satze des Lc. gegen das Wort des Mt. bedeutend herabgestimmt; denn während im Mt. nur von dem Vorhaben eines gerichtlichen Processes

die Rede ist und das positive *ἀφιέναι* von dem Benachtheiligten gefordert wird, redet Lc. von einem thatsächlichen räuberischen Angriff (*αἴρειν*) und lässt nur das negative *μὴ κωλύειν* geboten sein. Der räuberische Angriff des Lc. erstreckt sich naturgemäss zunächst auf das *ἱμάτιον*, den Mantel, dann, nachdem der Mantel abgenommen ist, auf den *χιτών*; die Klimax des Mt. geht dabei verloren, welche in dem Gebote liegt, dass der, mit welchem Einer rechten will um den weniger werthvollen *χιτών*, freiwillig noch das unentbehrliche *ἱμάτιον* dazu lassen solle. Das dritte Glied des Mt. ist in Lc. weggelassen, und der in den Zusammenhang des Mt. sich schwer einfügende V. 42 wird in Lc. so modificirt, dass er zwar *uno tenore* dem Vorhergehenden sich anfügt, aber sachlich keinerlei Gedankenfortschritt bietet. Allerdings könnte an und für sich *αἰτεῖν* (Lc. V. 30) auch hier wie so oft, auch in der Parallele des Mt., bitten bedeuten; allein es ist der *Parall. membr.* des Verses nicht zu übersehen. Im zweiten Gliede dieses offenbar beabsichtigten Parall. ist wieder von dem *αἴρων* des V. 29 die Rede, nur dass vorhin der Räuber das concrete *ἱμάτιον* ergreift, jetzt dagegen allgemein *τὰ σά*, und dass dort das Nichtverhindern der Ausdehnung des räuberischen Angriffes auf den *χιτών*, hier das *μὴ ἀπαιτεῖν* = Nichtzurückfordern des *τὰ σά* geboten ist. So scheint es gefordert zu sein, auch *αἰτεῖν* im ersten Gliede nicht von der hülfesuchenden Bitte, sondern von dem frechen (räuberischen) Fordern zu verstehen[1]; dann aber ist der Doppelsatz V. 30 wiederum lediglich eine Erweiterung des V. 29 bereits ausgesprochenen Gedankens, ohne einen Fortschritt zu involviren.

Bei aller Aehnlichkeit des Ausdruckes und des Gedankeninhaltes ist grosse Differenz zwischen Lc. und Mt. im Zusammenhange, in welchem das Satzgefüge erscheint. Mt. V. 39 ff. gehört der Entgegnung Jesu auf das alttestamentliche *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος*, also der Erörterung an, in welcher der Herr im Gegensatz gegen alle Rachsucht den Seinen die Weisung giebt, wie sie sich dem Bösen (*Neutr.*) gegenüber zu verhalten und es durch positives Eingehen darauf überwinden und für sie ethisch unschädlich machen sollen; das Wort Jesu gehört demnach einem Gebote an, welches sich lediglich auf die Selbstzucht bezieht, auf die Pflicht, sich selbst zu tugendhafter Selbstverleugnung zu erziehen. In Lc.

[1]) Stier a. a. O. Bd. I, S. 308 ff. verfährt gerade umgekehrt, wenn er zu V. 29ᵇ bemerkt: „Das *αἴρειν* ist hier sogar nicht einmal nothwendig ein Rauben mit Gewalt, sondern ganz allgemein auch ein blosses Wegnehmen ohne Bitten, welches man doch als ein Bitten (?!) ansehen soll: wie sogleich V. 30 fortfährt, dem innersten Grundgedanken, den wir bei Mt. fanden, gemäss".

dagegen sind die leicht modificirten Worte V. 29. 30 in einen völlig anderen Zusammenhang gebracht; sie sind eine Ausführung des Gebotes der Feindesliebe, gehören also dem Gebiete der Pflichten gegen den Nächsten an. Dass dieser Zusammenhang irgend unpassend sei, kann durchaus nicht behauptet werden; das *τύπτειν*, *αἴρειν*, *αἰτεῖν* ist eben das Thun des *ἐχθρός*, und wenn auch das gebotene *παρέχειν*, *μὴ κωλύειν*, *διδόναι*, *μὴ ἀπαιτεῖν* nicht positive Beweise der Feindesliebe sind, so sind sie doch Beweise, dass das Gegentheil der Liebe, Hass und fleischlicher Zorn, zum Stillesein und zur Willigkeit, Grösseres zu erdulden, überwunden ist. Allein auch in diesem Zusammenhange können die Worte ihren Charakter, ursprünglich einer Explication aus dem Gebiete der Selbstzucht anzugehören, nicht verleugnen; daher kann es kaum fraglich sein, dass die Worte nicht im Lc., sondern im Mt. an ihrem richtigen Orte stehen, wenn es auch leicht zu begreifen ist, wie der aus unsicherem Gedächtniss, resp. entfernterer Tradition schöpfende ursprüngliche Berichterstatter dazu gekommen ist, sie im Zusammenhange des Lc. zu verwenden; sowol das erhabene Wort von der Feindesliebe, welches sich so tief eingrub, dass es als das beherrschende Hauptwort der ganzen Bergpredigt in der Erinnerung sich darstellte, als auch das wunderbare Paradoxon vom Unrechtleiden u. s. w. sind eben die unvergessbaren Spitzen der Rede; aus anderem Gedankengefüge wurde mit diesen Worten die Gnome V. 39 combinirt, und diese Combination gab frühzeitig Anlass, auch in den Text des Mt. das Wort V. 42, jedoch wahrscheinlich in ursprünglicherer Fassung, aufzunehmen.

Besondere Aufmerksamkeit nimmt Lc. V. 31 in Anspruch: es ist die Parallele von Mt. 7, 12. Wir erinnern uns, in der Mt.-Stelle das herrliche Schlusswort einer Ausführung über das Verhalten der Jünger Jesu zu „den Menschen“, „der Welt“, gefunden zu haben, welches einem im Uebrigen uns verloren gegangenen Stücke, vielleicht innerhalb der Bergpredigt selbst, angehört hat; die Jünger Jesu sollen ihrem Wunsche gemäss, dass „die Menschen“ den Gegensatz gegen die Jünger aufgeben und mit ihnen heilige Gemeinschaft eingehen möchten, die Menschen behandeln, also als Solche, welche für Christum zu gewinnen sind; zu dieser Deutung ist völlig angemessen der Schlusssatz: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*. In Lc. 31 fehlt nun dieser Schlusssatz, und aus dem *πάντα ὅσα ἐάν* — *οὕτως* des Mt. ist *καθώς* — *ὁμοίως* geworden, — zwei Momente von nicht geringer Tragweite. Des Lc. Wort bezieht sich somit lediglich auf die Art und Weise des Umganges, des Verhaltens der Jünger zu den Menschen, nicht auf etwas Inhaltliches dieses Verhaltens, oder wie Lange zu Mt. 7, 12

bemerkt: „Nicht was die Leute von uns verlangen, sollen wir ihnen thun, sondern nach Allem, was wir von den Leuten verlangen, demgemäss sollen wir ihnen thun"; es ist demnach eine rein formale Vorschrift, nach welcher der Wunsch der Jünger, wie sie von den Menschen behandelt werden möchten (mit Freundlichkeit, Sanftmuth, Geduld u. s. w.), ihnen der Massstab der Art und Weise ihres Verhaltens gegen die Menschen sein soll. Auch in dieser Modification ist das Wort nicht der beliebten Deutung unterworfen, mit welcher Mt. 7, 12 heimgesucht ist, dass man mit Hülfe der Phantasie sich in die Lage der Anderen, die Anderen in die Lage von sich hineinversetzen solle u. s. w.; wol aber ist deutlich, wie in dieser Modification das Wort vorzüglich sich eignet, in dem allgemeinen Gebot der Feindesliebe — und die Feinde sind ja in den *οἱ ἄνθρωποι* ausdrücklich eingeschlossen — eine hervorragende Stelle einzunehmen. Die tiefere heilsgeschichtliche Beziehung, welche das Wort Mt. 7, 12 hat, ist hier allerdings nicht indicirt, und es ist somit nur in der Ordnung, dass in diesem Zusammenhange und in dieser Modification jener Schlusssatz des Mt.: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* weggelassen ist.

Die Verse Lc. V. 32—34 haben ihre Parallele Mt. 5, 46. 47. Während aber im Mt. das Wort in zwei Glieder sich theilt, *ἀγαπᾶν* und *ἀσπάζεσθαι*, sind es in Lc. in umständlicherer Fassung drei Glieder: *ἀγαπᾶν*, *ἀγαθοποιεῖν* und *δανίζειν* (leihen). Indem wir die Erklärung von Mt. 5 voraussetzen, ist formaliter der schöne reiche Ausdruck V. 32: *οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν*, ebenso V. 34: *ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα* und die Besonderheit zu erwähnen, dass, während Mt. den *μαθηταῖς οἱ τελῶναι* und *οἱ ἐθνικοί* gegenüberstellt, ganz dem specifisch nationalen Gepräge des Mt. angemessen, im Lc. den *μαθηταῖς οἱ ἁμαρτωλοί*, nicht = Heiden, sondern = Sünder, nicht unter ethnischem, sondern unter ethischem Gesichtspunkt (v. Oosterzee, Meyer gegen Bleek) gegenüber gestellt werden. Materialiter ist schon hier (vgl. auch zu V. 35) zu bemerken, dass der Sinn des V. 34 nicht etwa der ist: wenn ihr denen leihet, von welchen ihr das geliehene Capital wieder zu empfangen hoffet — so z. B. Bleek —, sondern: wenn ihr denen leihet, von welchen ihr (bei ähnlicher Gelegenheit) einen gleichen Liebesdienst, dass sie euch Etwas leihen, zu empfangen hofft (so z. B. Godet a. a. O. u. A.). Denn wenn ich nach der ersteren Erklärung nicht hoffen soll, das Geliehene seiner Zeit wieder zu bekommen, so hoffe ich nicht, dass der Leiher ein ehrlicher Mensch sei, und je weniger ich dies hoffe, um so weniger darf ich ihm Etwas leihen, weil ich ihn durch mein

Leihen zur Unehrlichkeit verleiten würde, um so mehr muss **ich ihm gegenüber auf jedes Wiedererstatten verzichten, d. h.** statt **zu leihen, muss ich schenken**[1]**. Endlich ist der dreimal** wieder**holte Ausdruck:** *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν* **zu beachten;** derselbe **steht parallel dem Worte des Mt.:** *τίνα μισθὸν ἔχετε* **vgl.** Lc. **V. 35:** *ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς*. **Es ist wol keine** Frage, **dass** *χάρις* **hier synonym mit** *μισθός* **gebraucht ist, also** nicht **Gnade, nicht Dank, sondern Vergeltung** *remuneratio* heisst. **vgl. Grimm: Lex. s. v.** *χάρις* **am Ende; eine Bedeutung,** welche **allerdings nur hier vorkommt, aber durch den Zusammenhang gefordert wird.**

3. Lc. 6, 35—38.

Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδένα ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. (36.) *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.* (37.) *καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε. ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε·* (38.) *δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώ-*

V. 35. *δανίζετε* — T. R. *δανείζετε* vgl. zu V. 34. *μηδένα* — so ℵΣΠ*W (Cant.), syr. ar. pers. Vs., gegen *μηδέν* des T. R. mit ABLRΞ u. s. w. — *ἀπελπίζ.* nach ℵABLRΣ und 12 Unc., gegen *ἀφελπ.* nach DP u. a. Codd. — ℵ^a A u. s. w. fügen zu *πολύς* hinzu: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* — *ὑψίστου* mit ℵABDLPX u. s. w. gegen *τοῦ ὑψ.* des T. R. mit einigen Min. und Bas. — Statt *χρηστός* lesen Σ und 3 andere Codd. *χριστός*.

V. 36. *γίνεσθε* ohne *οὖν* nach ℵBDLΣ, mehreren Min., 8 Codd. der It., goth., kopt., arm., äth. Vs., Clem. u. a. K.-VV.; *γίνεσθε οὖν* T. R. mit APXΓ und 10 anderen Unc., Vulg. 2 syr. Vss. Orig., Bas. — *καθώς* ohne *καί* nach ℵBLΣ u. s. w., *καθὼς καί* T. R. mit ADPR u. 12 Unc. It. Vulg., mehreren K.-VV. Zu *ὁ πατὴρ ὑμῶν* fügen ℵ^a und viele K.-VV. *ὁ οὐράνιος*, andere *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinzu.

V. 37. It. Vulg. u. s. w. lassen das erste *καί* aus — *καὶ οὐ μή* so ℵBCEHKLMPS u. s. w. Vulg. mehrere K.-VV., *ἵνα μή* ADΔ u. s. w. — *καὶ μὴ καταδικ.* haben ℵBLSΣ, *καί* fehlt bei T. R. und ACDEHKM u. s. w. It. Vulg. — B liest *δικάζετε* und *δικασθῆτε*.

V. 38. Die Attribute ohne *καί* ℵBDL u. s. w., mit *καί* verbunden ACPX u. s. w. Vulg. — *ᾧ γὰρ μέτρῳ* lesen ℵBDLΣ u. s. w.: *τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ* lesen T. R. mit ACPX u. s. w. Vulg., mehreren Vss. und K.-VV.

---

[1] Unberechtigt ist die Abschwächung Stiers a. a. O. „selbst auf die Gefahr, das Capital wenigstens von Menschen nicht wieder zu bekommen“. Uebrigens vergleicht er mit Recht Lev. 25, 35—37; Deut. 15, 7—10. — Auch Bengel irrt hier, wenn er (wie Bleek) erklärt: *„Mutuum dare, cum spe recipiendi, est officium humanum: sine spe, christianum, hoc praecipitur, illud non prohibetur“.*

σουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

Mit einer doppelten Beziehung zu dem Vorhergehenden hebt der Abschnitt an; das Thema der Rede bei Lc., der Anfangssatz von V. 27, wird wiederholt: *ἀγαπᾶτε τ. ἐχϑ. ὑμ.*, aber zu dem Zweck, den in V. 32—34 zurückgewiesenen, sittlich werthlosen Thätigkeiten: *ἀγαπᾶν τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀγαϑοποιεῖν τοὺς ἀγαϑοποιοῦντας ὑμᾶς, δανίζειν παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν* die drei der Jüngerschaft angemessenen echtchristlichen Thätigkeiten: *ἀγαπᾶν τοὺς ἐχϑρούς, ἀγαϑοποιεῖν, δανίζειν μηδένα ἀπελπίζοντες* gegenüberzustellen (daher *πλήν*). Diese Gegenüberstellung ist bei dem ersten Gliede durch den Wortlaut desselben erreicht, bei dem zweiten und dritten Gliede wird sie durch die Worte *μηδένα ἀπελπίζοντες* formulirt, welche daher gleicherweise auf *ἀγαϑοποιεῖτε* und auf *δανίζετε* zu beziehen sind (so auch Meyer); denn in dem *μηδ. ἀπελπ.* liegt das die Jüngerthätigkeit von der äusserlich gleichen Thätigkeit der *ἁμαρτωλοί* (V. 32—34) Unterscheidende. Schwierigkeit machen die Worte *μηδένα ἀπελπίζοντες*. Aus den textkritischen Anm. ist zu ersehen, dass die meisten, zum Theil sehr gewichtige, Zeugen statt *μηδένα* lesen *μηδέν*; gleichwol haben wir mit Tschdf. ed VIII, auch aus inneren Gründen, die L.-A. *μηδένα* vorgezogen. Allerdings würde *μηδένα* als *Acc. sing. masc.* von *μηδείς* gefasst keinen verwendbaren Sinn geben, allein Tschdf ed. VIII cr. m. Tom. I, p. 488 *s. versu* 35 bemerkt: „*interpretes Syros μηδένα legisse apparet; at quaeritur possitne μηδένα pluraliter dictum esse, quod non inauditum est teste Steph. Thes.*“. So wagen wir es als *Acc. plur. neutr.* von *μηδέν* zu nehmen; wir meinen, der Plural sei gewählt, nicht sowol weil *μηδένα ἀπελπίζ.* auf zwei vorhergehende Verba zu beziehen ist, als vielmehr, um das keinerlei Etwas zu bezeichnen, worauf sich das *ἀπελπίζειν* erstrecken soll. Schwieriger ist die Bestimmung der Bedeutung von *ἀπελπίζειν* a. u. St. Es ist nicht fraglich, dass *ἀπελπίζειν* (*ἅπαξ λεγ.* des Neuen Testaments) in der späteren Gräcität, welcher es ausschliesslich angehört (oft bei Diod. und Polyb. vgl. Meyer und Grimm. Lex. s. v.), die einfache Bedeutung von *μὴ ἐλπίζειν* = *desperare* = verzweifeln, verzichten hat; die LXX gebrauchen es Jes. 29, 19 in dieser Bedeutung, und die Apokryphen 2. Mcc. 9, 18; Sir. 22, 19 (ed. O. F. Fritzsche); 27, 21; Jud. 9, 11 ebenso; nach Tschdf. ad V. 35 übersetzen 9 Codd. der It. und 2 Codd. der Vulg. *nihil desperantes*. In dieser Bedeutung auch hier genommen würde der Sinn sein, wie Grimm l. c. ihn angiebt: „*nihil desperantes, sc. de recuperatione a remuneraturo Deo speranda*“, oder wie Meyer denselben schön umschreibt: „indem ihr nichts (nichts was ihr

30*

durch das ἀγαθοποιεῖν und δανίζειν hergebt) als verloren betrachtet (vgl. ἀπελπίζειν τὸ ζῆν Diod. 17, 106), kein Opfer hoffnungslos bringet (nämlich wegen der Vergeltung, die ihr nicht von den Menschen zu erwarten habet), — und wie wird diese Hoffnung in Erfüllung gehen! Euer Lohn wird viel sein u. s. w. So liegt in μηδὲν ἀπελπίζοντες das παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι πιστεύειν (Röm. 4, 18) in Bezug auf einen höheren Lohn, wo die zeitlichc Vergeltung nicht zu hoffen steht, das „*qui nil potest sperare, desperet nihil*". (Senec. Med. 163) in Bezug auf die ewige Vergeltung". — Allein wie bei dieser Deutung im Folgenden statt καὶ ἔσται ein ἔσται γὰρ ὁ μισθός κτλ. als unentbehrlich erwartet werden müsste, so spricht gegen dieselbe auf das Schärfste der Umstand, dass der Ausdruck μηδένα ἀπελπίζοντες, obgleich sowol auf ἀγαθοποιεῖτε wie auf δανίζετε zu beziehen, im Gegensatz zu παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν V. 34 gewählt ist; ferner ist eben der Gegensatz, in welchem unser Dictum zu V. 32—34 steht, ganz schief gestellt, ja aufgehoben, wenn man erklärt: ihr sollt nicht leihen, von welchen ihr zu empfangen hofft, leihet aber, indem ihr auf Nichts verzichtet, Nichts als verloren betrachtet; einen Sinn würde dies nur haben, wenn der Gegensatz lautete: leihet nicht, indem ihr von Menschen zu empfangen hofft, leihet vielmehr, indem ihr (unbedingt) von Gott Vergeltung zu empfangen hofft; aber durch Nichts ist der Gegensatz von Menschen und Gott auch nur angedeutet. Der Gegensatz, in welchem V. 35 zu 32—34 steht, fordert dagegen bestimmt eine Wendung wie: leihet nicht, von welchen ihr zu empfangen hofft, leihet aber, indem ihr Nichts (als Gegengabe) zu empfangen hofft, — und eben dieses ist durch μηδένα ἀπελπίζοντες ausgedrückt. Es fragt sich nur, ob dieser Gedanke durch dieses Wort wiedergegeben werden kann. Wider alle Puristen tritt Bengel ad h. l. in die Schranken, welcher bemerkt: „ἀπελπίζοντες = ἀπολαβεῖν ἐλπίζοντις, *recipere sperantes* V. 34. *Posses interpretari: resperantes. Eadem forma verbi, ut ἀπογεύσασθαι, ἀπεσθίειν, ἀπό τινος γεύσασθαι, ἀπό τινος ἐσθίειν, ut ex Athenaeo Casaubonus notat*".

Namentlich ist der Gebrauch von ἀπεσθίειν sehr instructiv; bei Athenaeus hat das Wort die Bedeutung: „aufhören zu essen" (so nach Meyer ἀπελπίζειν = aufhören zu hoffen), dagegen hat es bei Demosthenes u. A. die Bedeutung „abbeissen" (von Etwas weg [ἀπό in seiner eigentlichen Bedeutung] essen; so ἀπελπίζειν = von Jemandem [weg oder her] hoffen, hoffen von ihm her zu empfangen[1])). Allerdings würde μηδένα

---

[1]) Athen. XIV, 649: Das Missverständniss des Vulpian in dem Symposion des Athen. besteht darin, dass ihm geboten wurde ἀπεσθίειν.

ἀπελπίζειν nicht die Bedeutung haben können: Nichts zur Vergeltung hoffen, wie Bengel anzunehmen scheint und Bleek (zu Mt. 5, 44), welcher es als höchst wahrscheinlich annimmt, dass Lc. das Wort hier, obwol es sonst so nicht vorkomme, nach der Analogie z. B. von *ἀποδιδόναι*, *ἀπολαμβάνειν*, wo das *ἀπό* ein: wieder, zurück bedeute, gebraucht habe, für: wiederhoffen, zurück erwarten, wie schon Vulg. (?), Luther und die meisten Ausleger. Dies ist nicht richtig; denn bei *ἀποδιδόναι*, *ἀπολαμβάνειν* wird vorausgesetzt, dass ein *διδόναι*, ein *λαμβάνειν* des (gegebenen oder genommenen) Gegenstandes vorausgegangen sei, und diesem ersten Geben oder Nehmen folge nun ein Wieder- (Zurück-) geben, ein Wieder- (Zurück-) nehmen. So ist es aber nicht bei *ἀπελπίζειν*; ein vorausgegangenes *ἐλπίζειν* von Seiten dessen, von welchem man jetzt *ἀπελπίζει*, ist nicht annehmbar, hat auch keinen Sinn. Vielmehr ist *ἀπελπίζειν* ein elliptisches Verbum und *μηδένα ἀπελπίζειν* ist gleich *μηδένα ἀπὸ τῶν ἀπθρώπων ἐλπίζειν* vgl. besonders oben zu Mt. 6, 11 *ad verb.* *ἐπιούσιος*; aber dieses hat auch die Vulg. im Sinne mit ihrer Uebersetzung: *nihil inde sperantes*; das eingeklammerte Ausrufungszeichen, welches Meyer dieser Uebersetzung beifügt, scheint somit mindestens überflüssig zu sein. — Bei dieser Fassung kann im Folgenden nicht *γάρ* erwartet werden, das einzig Natürliche ist das einfache *καὶ ἔσται ὁ μ. κτλ.* vgl. übrigens zu Mt. 5, 46. Zu *ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου* (Lc. 1, 32) vgl. zu Mt. 5, 45.

Die Ermahnung *ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδένα ἀπελπίζοντες* V. 35 wird nun begründet durch die beiden Sätze 35[c]: *ὅτι αὐτὸς* (sc. *ὕψιστος*) *χρηστός ἐστιν κτλ.* und 36: *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς κτλ.* Beide Begründungssätze weisen auf das Vorbild Gottes hin, dessen Söhne die nach Jesu Vorschrift Handelnden sein werden. Der erste Begründungssatz bestimmt diejenigen, welchen die Jünger Gutes thun und

---

Als er nun ass (er nahm es in der Bedeutung von: „abbeissen"), sagte Demokrit: *ἀλλ' οὐκ ἐσθίειν σε προςέταξα . . . .*, *ἀλλὰ μὴ ἐσθίειν*. Nachdem Athen. dann noch eine Stelle des Comödiendichters Theopompos angeführt hat, in der ebenfalls *ἀπεσθίειν* = *μὴ ἐσθίειν* ist, fährt er fort: *Χρῶνται δὲ τῷ ἀπεσθίειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἀπό τινος ἐσθίειν*, *ὡς Ἕρμιππος ἐν Στρατιώταις· „Οἴμοι τάλας, δάκνει, δάκνει, ἀπεσθίει μου τὴν ἀκοήν"*. Ausser dieser letzten Stelle aus Hermippos hätte Athenaeus auch auf Demosth. c. Aristog. 61: *ἀπεσθίει τὴν ῥῖνα τἀνθρώπου* und auf Aristoph. Aves. 26: *τί δ' ἄλλο γ' ἢ βρύκουσ' ἀπεδέσθαι φησί μου τοὺς δακτύλους* verweisen können. — Dass die ursprüngliche Bedeutung von *ἀπεσθίειν* sei — *ἀπό τινος ἐσθίειν* ist mit Rücksicht auf die eigentliche Bedeutung des *ἀπό* nicht fraglich. Die Bedeutung *μὴ ἐσθίειν* ist erst abgeleitet. Demgemäss wird auch die ursprüngliche Bedeutung von *ἀπελπίζειν* sein = *ἀπό τινος ἐλπίζειν*, dagegen die Bedeutung = *μὴ ἐλπίζειν* als abgeleitet zu betrachten sein.

leihen sollen ohne Hoffnung auf Vergeltung als Solche, welche desshalb ihnen nicht Gleiches mit Gleichem vergelten werden, weil sie ἀχάριστοι und πονηροί sind und den Jüngern bereits als solche bekannt; wenn sie diesen ἀγαθοποιοῦσιν καὶ δανίζουσιν, so folgen sie dem Vorbilde Gottes, welcher χρηστός (gütig) ist auch gegen Solche. Der zweite Begründungssatz V. 36, welcher selbstständig ohne Verbindungspartikel auftritt, bestimmt diejenigen, welchen die Jünger Gutes thun und leihen sollen, als Solche, welche desshalb ihnen nicht Gleiches mit Gleichem vergelten werden, weil sie dazu (aus Armuth und Elend) nicht im Stande sind; die Barmherzigkeit mit solchen Armen und Elenden soll das Motiv zum ἀγαθοποιεῖν καὶ δανίζειν ihnen gegenüber sein, und wem sie das Motiv ist, der bewährt sich damit als υἱὸς ὑψίστου, dessen Wesen es ist, οἰκτίρμων zu sein (vgl. zu Mt. 5, 7. 45). — Wie durch V. 27—34 ziehen sich auch durch V. 35. 36 Anklänge hin an Mt. 5, 43—48; im Besonderen scheint V. 36 durch Mt. V. 48 veranlasst zu sein.

Lc. V. 37 u. 38 stellt zwei Verbote und zwei Gebote, jedes der vier Glieder mit einer entsprechenden Verheissung, neben einander, welche durch ein einfaches καί mit dem Vorhergehenden verbunden sind. Das erste Verbot: μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε, ist parallel Mt. 7, 1, nur dass dort ἵνα μή, hier καὶ οὐ μή (verstärkte Negation von dem, was auf keine Weise geschehen wird oder soll, *cum Conj. Aor.* vgl. Winer: Gramm. S. 449) steht; über den Begriff von κρίνειν vgl. zu Mt. 7, 1. Das zweite Gebot: μὴ καταδικάζετε (verurtheilen, verdammen) bewegt sich in derselben Sphäre des Gedankens, wie das erste Gebot; es verstärkt dasselbe im Ausdruck, schwächt es jedoch eben dadurch in der sittlichen Forderung ab. Auf die beiden Verbote folgen ohne Partikel der Verbindung weder mit dem Vorhergehenden noch unter einander zwei Gebote (V. 37[c] und 38[a]): ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε· δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν. Das erste Gebot: ἀπολύετε, hier wie Mt. 18, 27 und 2. Macc. 12, 45 (τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι) = einen Verhafteten loslassen, ihm verzeihen, ist die Antithese zu dem zweiten Verbote μὴ καταδικ., während das zweite Gebot: δίδοτε in keiner begrifflichen Verbindung mit dem Vorhergehenden steht und aus der Sphäre der Beurtheilung Anderer in die der Mildthätigkeit gegen Andere hinübertritt. An das zweite Gebot schliesst sich als Epexegese der Satz an: μέτρον καλὸν .... κόλπον ὑμῶν, während der letzte Satz: ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται (nur hier im Neuen Testamente) ὑμῖν (parallel Mt. 7, 2: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν) die Begründung der allen vier Gliedern beigefügten Verheissung enthält. Erst in dem epexegetischen Satze μέτρον καλόν κτλ. wird das Subjekt an-

gedeutet, von welchem die Vergeltung zu erwarten steht, es liegt in dem Worte δώσουσιν. Zwar Bleek (zu Mt. 7, 2) nimmt es statt der passiven Ausdrucksweise = δοθήσεται ὑμῖν und versteht es von der göttlichen Vergeltung; er beruft sich auf Lc. 12, 20. 48, wo es ganz unzweifelhaft so gebraucht wird. Allein hier es so zu fassen, hat seine Bedenken; viermal ist die passive Ausdrucksweise, welche an sich weder für die göttliche noch für die menschliche Vergeltung spricht, vorausgegangen; warum setzt denn Lucas nicht auch hier das Passiv, warum das Activ δώσουσιν, welches, wenn es auf die göttliche Vergeltung bezogen werden also statt des Passivs stehen soll, doch zum Mindesten höchst missverständlich gebraucht sein würde? Meyer sagt, um die göttliche Vergeltung zu retten, sehr bestimmt: „wer sie sind, ist nicht zweifelhaft: die das Urtheil vollziehenden Diener, d. i. die Engel Mt. 24, 31 al.“ — eine Deutung, mit welcher M. wol allein stehen wird. Will man dem Text keine Gewalt anthun, so wird man anerkennen müssen, dass das Subjekt in δώσουσιν Menschen sind, immerhin als Gottes Werkzeuge (Stier a. a. O.); von ihnen geht das δοθήσεται ὑμῖν in dem zweiten Gebote zunächst gewiss aus. Da aber der begründende Schlusssatz: ᾧ γὰρ μέτρῳ κτλ. sich offenbar auf alle vier Glieder zurückbezieht, so ist die einfachste und natürlichste Annahme, dass auch die in den drei ersten Gliedern genannte Vergeltung (οὐ μὴ κριθῆτε, οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολυθήσεσθε) nicht eine göttliche, im Besonderen am Tage des Gerichts statthabende, Vergeltung bezeichnen soll, sondern eine Vergeltung, welche, immerhin kraft göttlicher Ordnung und Veranstaltung, von den Menschen den Betreffenden zu Theil werden wird. Wie hiemit das allerdings nicht direkt auf die göttliche Vergeltung bezogene, sondern mehr unbestimmt gehaltene Wort des Mt. nach der menschlichen Seite hin festgestellt wird, so wird hier das bei Mt. für die göttliche Vergeltung entscheidende Moment ausser Kraft gesetzt, dass nämlich das Wort auf die menschliche Vergeltung bezogen nur *cum grano salis* Wahrheit habe, wie u. A. das Beispiel und das von Menschen ihm bereitete Geschick Jesu selbst beweist. Gleichwol ist in dem epexegetischen Satze: μέτρον καλὸν κτλ. wenn auch nicht die Gewissheit, so doch die Reichlichkeit der menschlichen Vergeltung mit dreifachem mächtigen Ausdruck hervorgehoben; das μέτρον καλόν (= schönes Mass, wie auch im Deutschen; nicht die Qualität, sondern die Quantität bezeichnend) hat die Attribute πεπιεσμένον (von πιέζω = *premo, comprimo*, ἅπαξ λεγόμ. des Neuen Testaments; in der LXX nur einmal, Micha 6, 15: πιέσεις ἐλαίαν für das hebr. דָּרַךְ), σεσαλευμένον (von σαλεύω = *agito, concutio, quatio, quasso*) und ὑπερεκχυννόμενον (von ὑπερ-

ἐκχύννω — [χύννω, — χέω]; die Vulg. giebt es nicht, wie Grimm Lex. s. v. angiebt, durch *supereffluo;* sondern durch ***redundo*** Joel 2, 24: הֵשִׁיקוּ, LXX: ὑπερεκχυθήσονται; so auch hier oder *super modum effundo*). Das Verhältniss dieser drei Attribute zu einander giebt Bengel ad h. l. eigenthümlich verfehlt — *interdum etiam Homerus dormitat* — mit den Worten an: *in aridis, in mollibus, in liquidis*: denn 1) können nicht trockene Gegenstände (z. B. Aepfel, Kartoffeln, Korn) durch Pressen in ein Mass gehäuft werden, sondern nur weiche Gegenstände (z. B. Wolle); 2) können nicht weiche Gegenstände durch Schütteln in ein Mass gehäuft werden — sie werden vielmehr durch Schütteln gelockert —, sondern harte Gegenstände, und zwar um so mehr, je grösser sie sind; 3) dass bei ὑπερεκχυννόμενον nicht an *liquida*, flüssige Dinge, zu denken sei, scheint ziemlich deutlich aus δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον (die faltige Bauschung des mit dem Gürtel zusammengefassten weiten Oberkleides, Meyer; dieselbe Phrase auch Ps. 79, 12; Jes. 65, 6 ff. [Bleek]) hervorzugehen, da der κόλπος zur Aufnahme flüssiger Gegenstände wenig geeignet sein dürfte.

Bei allen drei Attributen ist vielmehr (mit Meyer) nur an trockene Gegenstände zu denken, und ohne Reflexion auf weiche oder harte Dinge, nicht zwar eine Klimax (gegen Meyer) anzunehmen, sondern eine Häufung von Ausdrücken, um ein in jeder Weise reichliches Mass zu nennen. Ohne Frage sind Lc. 37. 38 verschiedenartige Dinge, in Verboten und Geboten, die sich auf das Richten des Nebenmenschen und auf die Mildthätigkeit gegen Nebenmenschen beziehen, vermischt; die Veranlassung dazu ist wahrscheinlich darin zu suchen, dass (mit Bleek zu Mt. 7, 2) auf beiderlei Dinge die Verheissung der Vergeltung, welche in dem begründenden Schlusssatze ausgesprochen ist, Anwendung findet, und dass Beides, das Verbot des Richtens und das Gebot der Mildthätigkeit, recht wohl, obgleich in verschiedenem Grade, unter das Gebot der Liebe können vereinigt werden.

4. Lc. 6, 39—42.

Εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς· μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται; (40.) *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατηρτισμένος*

V. 39. εἶπεν. — D und 4 Min. haben ἔλεγεν, It. Vulg. *dicebat.* — δὲ καί mit ℵBCD u. s. w. It. Vulg., während in T. R. mit AP*ΓΔΛΠ* u. s. w. das καί fehlt. — Statt οὐχί liest ℵ οὐκ. — ἐμπεσοῦνται mit BDLPR, 13 Min., πεσοῦνται wie Mt. lesen T. R. und ℵACX*ΓΔΛΣΠ* u. s. w. It. Vulg.

V. 40. Zu διδάσκαλον fügen T. R. mit ACP und 11 anderen Unc., kopt.

δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. (41.) *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς;* (42.) *πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου· ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων; ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκβαλεῖν.*

Unter den Neueren sind es besonders Stier (a. a. O. Bd. I, S. 310 ff.) und Godet (Commentar), welche die Behauptung, dass V. 39. 40 in dem Zusammenhange ihre richtige Stellung haben, aufrecht halten. Stier äussert sich ziemlich reservirt; er nennt die Verse dem Lc. ganz eigenthümlich, aber (?) höchst treffend passend in den Zusammenhang des Mt. (?); sie geben einmal die klare Deutung des nachfolgenden Balkens im Auge zuvor schon an durch den Begriff der Blindheit; sie heben sodann den innersten Grundgedanken des Mt. 7, 1—6 Enthaltenen nachdrücklich hervor: werdet vollkommen als Jünger! Godet sagt kühner: Der Blinde und der Balken (V. 41) stehen in naher Beziehung; der Balken steht wieder mit V. 37. 38 in Beziehung (soll heissen mit V. 37[a]), also ist V. 37—42 eine zusammenhangende Unterweisung über das Urtheilen; als ob man meinen dürfte, einen Zusammenhang nachgewiesen zu haben, wenn es gelungen ist, gewisse Gedankenanklänge aufzuzeigen. Dass diese vorhanden seien, ist uns durchaus nicht zweifelhaft, namentlich ist die Verwandtschaft des *τυφλός* (39) mit den Worten *τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς* (41) gar nicht zu verkennen. Allein ein ungekünstelter logischer Zusammenhang ist dadurch natürlich nicht entfernt hergestellt, und wie wir mit den meisten Erklärern auf solche Herstellung verzichten, so constatiren wir, dass ein Zusammenhang bisher noch von keiner Seite nachgewiesen ist. Es scheint uns auch, das Lc. selbst durch Einfügung des den Redefluss unterbrechenden Wortes 39: *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς* auf den Nachweis des Zusammenhangs verzichtet hätte.[1]) Wäre es gestattet,

---

1 syr., arm., goth., äth. Vs. und Cyr. *αὐτοῦ* hinzu, das bei ℵBDL u. s. w. It. Vulg. fehlt. — *πᾶς* fehlt bei ℵ. — Statt *ἔσται* lesen ℵF u. s. w. Orig., Const. *ἔστω*.

V. 42. *πῶς* mit B — *πῶς δέ* liest ℵ; *ἢ πῶς* liest T. R mit ACDEHKLMPS u. s. w. wie Mt. — *ἐκβαλεῖν* stellt T. R. mit ℵACD u. s. w. It. Vulg. unmittelbar nach *διαβλέψεις*; unsere Stellung folgt B.

---

[1]) „Aus derartigen Uebergängen sieht man, wie locker der Faden ist, der die verschiedenen Elemente der Bergpredigt bei Lc. zusammenhält“ v. Oosterzee a. a. O. S. 99.

die Worte umzusetzen, so würde allerdings ein Zusammenhang hergestellt werden können; wir würden aus V. 37. 38 zunächst die Worte *ἀπολύετε* bis *κόλπον ὑμῶν* ausscheiden; sodann auf *ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* unmittelbar V. 41. 42 folgen lassen, welchen alsdann V. 39. 40 sich einigermassen anpassen. Nachdem nämlich davon die Rede war, dass du kein Recht habest, zu deinem Bruder zu sagen: „ich will dir den Splitter in deinem Auge herausziehen“, weil ein Balken in deinem eigenen Auge ist, ist V. 39: *μήτι δύναται τυφλός κτλ.* verständlich; du hältst deinen Bruder wegen des Splitters in seinem Auge für blind, du aber, der du dich zum Führer des Blinden aufwirfst, bist wegen des Balkens in deinem Auge selbst blind; so leitet dann ein Blinder den anderen und Beide fallen in die Grube. Zu V. 41. 42 vgl. zu Mt. 7, 1—5; zu V. 39 vgl. Mt. 15, 14, wo dasselbe Wort, nur nicht in Frageform, sondern in direkter Aussage, sich als Wort Jesu über die Pharisäer findet; gewiss den blinden Pharisäern werden die Jünger gleich, wenn sie dem Bruder richtend sich gegenüberstellen. Dass V. 40 auch in der eventuellen Umstellung nur schwer eine unanfechtbare Stelle finde, ist freilich nicht zu leugnen; allein das Wort hat seinen feinen schönen Sinn, wenn wir es in dem Gedankenzusammenhange der Warnung vor dem Richten als eine Hinweisung der Jünger auf das Vorbild Jesu auffassen; wenn Er, der Meister, nicht einmal richtet (in dem verbotenen Sinne), der doch vor Allen Befugniss dazu hätte, wie viel weniger dürft ihr, die Jünger, richten; ihr masst euch damit eine Stellung an, welche über die eueres Meisters hinausgeht. Statt auf eure Brüder richtend hinabzusehen, schaut vielmehr hinauf zu dem Vorbilde Jesu und trachtet darnach, ihm ähnlich zu werden; wenn er ausausgelernt hat (*κατηρτισμένος* = *instructus*), wird Jeder — so heisst *πᾶς*, nicht wie Stier a. a. O. will, *totus quantus est* — sein wie sein Meister. Ihr werdet also 1) nie über Ihn hinauskommen, somit nie die Befugniss zum Richten erlangen; aber wenn ihr 2) dem Vorbilde Jesu euch nachbildet, so werdet ihr sein wie er, somit wird jede Neigung zum Richten in euch verschwunden sein, wie sie sich bei ihm nicht findet. — In solchem oder ähnlichem Zusammenhange hat das Wort, welches nicht absolut verstanden werden kann, seine ursprüngliche Stellung gewiss gehabt, wie auch die Parallelen Mt. 10, 24. 25; Joh. 13, 16; 15, 20 beweisen. Mt. 10 und Joh. 15 gebrauchen zwar das Wort in dem Zusammenhange, dass die Jünger sich nicht weigern sollen zu leiden, weil ihr Meister auch leiden muss, und der Jünger ist nicht über seinen Meister u. s. w.; es ist ihm aber genug, zu sein (somit auch zu leiden) wie sein Meister. Dagegen Joh. 13, 16 ist es auch, wie a. u. St., das

Vorbild Jesu, und zwar im Thun der selbstverleugnenden Liebe, zu welchem das Wort verwendet wird vgl. Lc. 22, 27. — Wie schwer das Wort in dem bestehenden Textgefüge zu deuten ist, zeigt u. A. die einstimmige so sehr verfehlte Erklärung Bengels ad h. l., Meyers, Godets (Commentar), v. Osterzees a. a. O. Der Letztgenannte schreibt: „Nur wenn der Jünger seinen Meister überträfe, würde er hoffen können, vor der Grube bewahrt zu bleiben, in welche er seinen blinden Führer fallen sieht“ (sieht? Beide sind ja blind: *τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖ!*). „Da jedoch der Jünger gewöhnlich den Meister nicht übertrifft, hat er auch die nämliche Gefahr zu fürchten. In der Regel ist ein Jeglicher gebildet wie sein Meister“. Dieser letzte Satz ist völlig unverständlich; auch der Text sagt ausdrücklick: *κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδ. αὐτοῦ.* Aber auch davon abgesehen, welch eine Vorstellung überhaupt! Der Meister, als der *ὁδηγῶν* fällt in die Grube, weil er blind ist; wenn nun der Jünger, ausgebildet, sein wird wie sein Meister, so wird er eben so blind sein, wie er, und — trostvolle Aussicht! — mit ihm erst recht in die Grube fallen. Eine so verfehlte Erklärung so bedeutender Exegeten — und eine andere das vorliegende Textgefüge festhaltende und den Zusammenhang zur Geltung bringende Erklärung ist kaum herstellbar — scheint die Berechtigung zur Aenderung des Textgefüges an die Hand zu geben; selbstverständlich wird aber solche Aenderung, weil der Text selbst nicht die geringste äussere Handhabe dazu bietet, von Willkür nie freizusprechen sein.

5. Lc. 6, 43—45.

Οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν. (44.) *ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.* (45.) *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.*

V. 43. *καρπὸν σαπρόν* — D It. Vulg. lesen *καρποὺς σαπρούς.* — *καρπὸν καλόν* — D It. lesen *καρπούς καλούς.* — *οὐδὲ πάλιν* nach ℵBLΣ u. s. w. gegen T. R., der mit ACDX u. s. w. It. Vulg. *πάλιν* auslässt.

V. 44. *γάρ* fehlt bei D und anderen, It. — *σταφυλὴν τρυγῶσιν* nach ℵBCDL u. s. w. — gegen T. R. mit AEHKMSU u. s. w. It. Vulg. und mehreren Vss., welche *τρύγῶσιν σταφυλήν* lesen.

V. 45. *τῆς καρδίας* — so ℵB — *τῆς κ. αὐτοῦ* so T. R. mit ALX u. s. w. It. Vulg. — *ὁ πονηρός,* so ℵ*BDL u. s. w. — T. R. fügt, wie Mt., mit ℵ^cACX u. s. w. Vulg. *ἄνθρωπος* hinzu. — *ἐκ τοῦ πόνηροῦ*, so ℵBDL u. s. w., während T. R. mit ACX u. s. w. *θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ* hinzufügt. — *τοῦ περισσεύματος* hat T. R. mit CLMU u. s. w. wie

Der Abschnitt ist in seinen beiden ersten Versen parallel Mt. 7, 16 ff. vgl. 12, 33. Der Zusammenhang ist bei Lc. von dem des Mt. sehr verschieden, allein er fehlt bei Lc. nicht. Der Balken im eigenen Auge (die richtende Lieblosigkeit) macht den Menschen zu einem δένδρον σαπρόν, und naturgemäss muss die Frucht des Baumes (hier also das Richten als äusseres Thun) σαπρός sein, wie der Baum; zuerst muss der Baum (das Herz) rein werden durch Ausreutung der richtenden Lieblosigkeit (des Balkens), dann ist auch die Frucht, nämlich das Ausziehen des Splitters, gut[1]). Selbstverständlich wird durch diese nächste Beziehung des Abschnittes die Allgemeingültigkeit desselben nicht beschränkt, nur die Berechtigung wird dadurch gewahrt, dass Lc. das Wort an diese Stelle gesetzt hat. Leicht und gut ist der Anschluss der beiden Verse an das Wort Lc. 45; es scheint uns nicht recht angebracht zu sein, dass gerade hier Stier a. a. O. den Beweis, dass er nicht einer „starren mechanischen Inspirationstheorie“ huldige, dadurch geben will, dass er behauptet, es sei dem Evangelisten eine Versetzung eines Ausspruches von einem anderen Orte an diesen, wo er dem inneren Zusammenhange nicht entspreche, begegnet. Dass der Ausspruch von Lc. versetzt sei, geben wir zu; denn Mt. 12, 34 ff. steht er an seiner richtigen Stelle; er fehlt dagegen Mt. 7, 16 ff., obgleich er an sich von der Art ist, dass eine öftere Wiederholung desselben im Munde Jesu durchaus nicht unwahrscheinlich ist; allein, dass er a. u. St. dem inneren Zusammenhange nicht entspreche, leugnen wir; es ist ja nur die einfache *Applicatio ad hominem* von dem, was V. 43. 44 bereits ausgesprochen ist.

Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος und ὁ πονηρός (sc. ἄνθρωπος) werden einander gegenüber gestellt; weder ἀγαθός (vgl. Mc. 10, 17 ff.), noch πονηρός kann hier im absoluten Sinne verstanden werden; im absoluten Sinne ist nur Gott ἀγαθός, nur der Teufel πονηρός. Im relativen Sinne, gleichwol im principiellen Sinne, sind die Worte zu fassen. Gut ist der Mensch, welcher zu Gott, dem allein Guten, gekommen und wiedergeboren mit dem Geiste Gottes begnadet worden ist; πονηρός ist der Mensch, welcher von dem sittlich abnormen (sündigen) Zustande seines natürlichen Wesens aus sich *in peius* entwickelt hat, so dass τὸ πονηρόν das Princip seines Wesens geworden ist. Dass bei

---

Mt., ohne τοῦ lesen ℵABDEHK u. s. w. — καρδίας lesen ℵABD u. s. w. — τῆς καρδίας T. R. mit CLX u. s. w. — λαλεῖ τὸ στ. αὐτοῦ so ABDLX u. s. w., gegen ℵC u. s. w. It. Vulg., wie Mt: τὸ στόμα αὐτοῦ λαλεῖ.

---

[1]) Bengel ad h. l.: *„Qui sua trabe laborans alienam festucam petit, est similis arbori malae bonum fructum affectanti“.*

Beiden, dem *ἀγαθός* und dem *πονηρός*, eine Entwickelung vorausgegangen ist und das *ἀγαθόν* wie das *πονηρὸν εἶναι* das Resultat dieser Entwickelung ist, scheint daraus hervorzugehen, dass Jeder der Beiden in dem Besitze eines *θησαυρός* sich befindet (von Gesinnungen, Kräften, Erkenntnissen), aus welchem er *προφέρει*. Was dieser Schatz in sich hält, ist demjenigen qualitativ gleich, was der Mensch ist, entweder *ἀγαθός* oder *πονηρός*; denn dass der Schatz selbst so genannt wird, ist so zu verstehen, dass der Inhalt des Schatzes diese Qualität hat. Und was der Schatz in sich hält, das bringt der Mensch hervor, wie der Baum die Frucht; der gute Mensch bringt aus seinem guten Schatze Gutes, der arge Mensch aus seinem argen Schatze Arges; *ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ*, — das besprochene Verhältniss wird auf die hervorgebrachten Worte des Menschen angewendet, somit wieder zurückgeführt auf V. 41 ff., wo von Worten (des Richtens) die Rede war.

6. Lc. 6, 46—49.

Τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω; (47.) *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος.* (48.) *ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν· πλημμύρης δὲ γενομένης προςέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.* (49.) *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ προςέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.*

In V. 46 wird der Widerspruch bei den Jüngern zwischen *καλεῖν* (*λέγειν*) und *ποιεῖν* aufgedeckt; das *καλεῖν με κύριε κύριε* fordert, wenn es lauter ist, ein *ποιεῖν* dessen, was Jesus als *κύριος* ihnen gebietet; folgt das *ποιεῖν* nicht, so ist das ein Zeichen, dass *τὸ στόμα* nicht *ἐκ περισσεύματος καρδίας* geredet habe, — dies zugleich der Zusammenhang mit V. 45. Wir sehen,

---

V. 46. Statt *καλεῖτε* liest D, Clem. an 3 Stellen *λέγετε*.

V. 47. Statt *μου τῶν λόγων* lesen CFMX u. s. w. *μου τοὺς λόγους*, ℵ* *μου τῶν λόγων μου καί*.

V. 48. *πλημμύρης* so ℵB*LΣ, gegen *πλημμύρας* des T. R. mit AB³CDX u. s. w. — *προςέρηξεν*, Andere *προςέρρηξεν*. — *διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι* so ℵBLΣ gegen *τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν* des T. R. mit ACDX u. s. w. It. Vulg., wie Mt.

V. 49. *οἰκοδομήσαντι* so ℵABDLX u. s. w. gegen *οἰκοδομοῦντι* des C., It. Vulg. — *προςέρηξεν* — Andere *προςέρρηξεν*. — *εὐθύς* so ℵBCLΣ, gegen *εὐθέως* des T. R. mit AEHKMRSU u. s. w. — *συνέπεσεν* mit ℵBDLR u. s. w. gegen *ἔπεσεν* des T. R. It. Vulg. und ACX u. s. w.

zu dem Satze V. 45 war die Voraussetzung, dass die innere Gesinnung und das äussere Wort Eins, dieses die getreue Aeusserung von jener sei. Nur unter dieser Voraussetzung ist das Wort wahr: *ἐκ περισσεύματος κτλ.*; ist dies Wort aber wahr, *τί δέ με καλεῖτε κτλ.*, da tretet ihr mit jenem Worte, näher: mit der jenem Worte zu Grunde liegenden Voraussetzung in Widerspruch. Das Wort ist parallel Mt. 7, 21, vgl. z. d. St. Genau an V. 46 schliessen sich 47—49 an, in welchen Jesus das Heil dessen schildert, welcher *ποιεῖ ἃ λέγω*, nur dass mit leichter Modification der Gegensatz (resp. die Uebereinstimmung) nicht mehr zwischen *καλεῖν* und *ποιεῖν*, sondern zwischen *ἀκούειν* und *ποιεῖν* dargestellt wird. Dass aber mit dem *ἀκούειν* nicht ein zufälliges und beiläufiges gemeint sei, dass der *ἀκούων* vielmehr in naher Verwandtschaft stehend mit dem *καλῶν με κύριε κύριε* vorgestellt werde, wird durch *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με* wenigstens angedeutet.

Die Schlussverse des Lc. sind viel allgemeiner gehalten, als die des Mt. (7, 24—27), mit denen sie sich sonst nahe berühren, im Mt. spricht Jesus von seinen gegenwärtigen Hörern, welche d i e s e seine Rede (nämlich die Bergpredigt) gehört haben und sie nun zu thun gehalten sind; im Lc. wird das Verhalten Aller, welche zu Jesu kommen, zu seinen Worten (Reden) überhaupt ins Auge gefasst. — Die Worte des Lc., deren Differenzen von denen des Mt. im Einzelnen zu notiren überflüssig sein dürfte, haben etwas einfach Anschauliches und Plastisches, stehen jedoch dem rednerisch vollendeten Schlusspassus des Mt. mit seiner ergreifenden Schönheit bei Weitem nach. Die Antithese des Mt. von dem *ἀνὴρ φρόνιμος* und dem *ἀνὴρ μωρός* fehlt bei Lc.: während Mt. mit kräftigen Zügen beschreibt: *ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν*, heisst es bei Lc. umständlicher, als sollten wir Zeugen der schwierigen Vorarbeiten sein: *ὃς ἔσκαψεν* (grub) *καὶ ἐβάθυνεν* (tiefte, teufte, nämlich bis auf den Felsengrund, wobei also (anders bei Mt.) vorausgesetzt wird, dass der Felsen mit Erde oder Sand bedeckt war), *καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν*, — und dann erst beginnt die Bauarbeit, welche *in genere* schon vorhin durch die Worte *ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν* beschrieben war. Während dann Mt. so überaus malerisch fortfährt: *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν*, referirt Lc. historisch genau und kühl: *πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν* (sc. *ὁ ποταμός*) *κτλ.* Sowol das Substantiv *πλημμύρη* (-*ρα*) = Fluth, Ueberschwemmung, als auch das Verbum *προσρήγνυμι*, hier intransitiv = herzubrechen, sind *ἅπαξ λεγόμενα* des Neuen Testamentes. Statt des kräftigen

καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν des Mt. hat Lc. umständlich beschreibend *καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.* Bei Mt. baut endlich der *ἀνὴρ μωρός* einfach *ἐπὶ τὴν ἄμμον*, bei Lc., um jedes Missverständniss auszuschliessen: *ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου.* Im Schlusssatz des Lc. ist *ῥῆγμα* (Bruch, den das Haus durch das *συμπίπτειν* erlitt) wieder ein *ἅπαξ λεγόμενον* des Neuen Testamentes.

Die Gliederung der Bergpredigt des Lc. (6, 20—49).

Unter den Neueren sind es besonders die schon öfter genannten Godet und v. Oosterzee, welche sich um die Aufweisung der Gliederung der Bergpredigt des Lc. bemüht haben. Godet, dessen edle Begeisterung für Lc. bei Erörterung aller Fragen, oft allerdings in wunderbar parteiisch-befangener Weise, sich kundgiebt, setzt der Bergpredigt des Lc. die Ueberschrift: Das Gesetz der Liebe als Grundlage der neuen Ordnung der Dinge und theilt sie ein in: 1) Aufruf oder Angabe derer, an welche Jesus sich wendet, um das Neue Volk zu bilden (V. 20—26); 2) Erklärung der Principien oder Ankündigung des Grundgesetzes der neuen Gesellschaft (V. 27—45); 3) Sanction(?) oder Ankündigung des Gerichtes, welches die Glieder des Gottesvolkes zu erwarten haben (V. 46—49). Den ersten Theil (Aufruf: V. 20—26) gliedert G. in a) die zu der neuen Ordnung der Dinge Qualificirten (V. 20—23); b) ihre Gegner (V. 24—26). Den zweiten Theil (Erklärung der Principien V. 27—45) gliedert G. in a) Kundgebungen der Liebe (V. 27—30) 1) aktive Liebe (V. 27. 28); 2) passive Liebe (V. 29. 30); b) Norm der Liebeserweisung (V. 31); c) Uneigennützigkeit (V. 32—35a); d) die Gesinnung der Liebe selbst in ihrer Vollendung (V. 35b—36); e) das Werk der Liebe, dem Guten den Sieg auf Erden zu verschaffen (V. 37—45). Der dritte Abschnitt (die Sanction V. 46—49) wird getheilt in a) Hören und Thun (V. 46—48); b) Hören und Nichtthun (V. 49). — So Godet. Dass hier eine sorgfältige Bemühung vorliegt, eine genaue Gliederung der Rede zu geben, erkennen wir gern an; allein es liegt auf der Hand, dass sie den ganz offenbar vorliegenden Abschnitten in dem Texte des Lc. sich nicht anschliesst, demnach ein zum Theil fremdartiges Schema dem Texte aufdringt. Ueberdies will schon die Ueberschrift des ersten Theiles: Aufruf oder Angabe derer, an welche Jesus sich wendet, um das neue Volk zu bilden, zu dem Inhalte (V. 20—26) in sofern sich durchaus nicht fügen, als die vier Weherufe über

Abwesende (wie Godet selbst erklärt) doch nicht als Theil des Aufrufes, ein neues Volk zu bilden, können angesehen werden. Dass ferner der zweite Theil: Erklärung der Principien, statt die VV. 27—38 zu umfasssn, auf V. 27—45 ausgedehnt wird, und zwar so, dass weder der Absatz V. 35 (πλήν), noch der neue Anfang V. 39 auch nur in den Untertheilen irgend wie zu ihrem Rechte kommen, dient ebenfalls nicht zur Empfehlung der gegebenen Disposition. Die vier ersten Unterabtheilungen des zweiten Theiles können als einigermassen treffend bezeichnet werden, dagegen ist die Ueberschrift der fünften Unterabtheilung: Werk der Liebe, dem Guten den Sieg auf Erden zu verschaffen (V. 37—45) unglücklich gewählt und verräth mehr als alles Andere die Verlegenheit des Disponenten. Klingt denn nicht in V. 37. 38 auf das Deutlichste noch das Wort des V. 35: *καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς*? Ist denn ferner z. B. in den Versen 39. 40. 43—45 auch nur ein Gedankenanklang zu entdecken an das „Werk, dem Guten den Sieg auf Erden zu verschaffen?" Wie sodann die ganze Masse V. 37—45 mit ihren disparaten Elementen sich des Näheren gruppirt, hat Godet anzugeben unterlassen, und doch würde nur darin der Beweis geliefert werden können, dass die Ueberschrift dieser Unterabtheilung richtig sei. Hinsichtlich der Ueberschrift des dritten Theiles (V. 46—49): Sanction haben wir nur zu bemerken, dass uns dieselbe unverständlich geblieben ist. — Sehr viel vorsichtiger verfährt v. Oosterzee, in ihrem vollen Umfange die Schwierigkeiten würdigend: „Da die Bergpredigt bei Lc. in Betreff der Form der bei Mt. nachsteht, so ist es nicht möglich, eine so organische Gliederung ihres Inhaltes zu geben, als dies der Fall bei Mt. war; will man aber zur Erleichterung der Uebersicht wenigstens eine Eintheilung versuchen, so kann man unterscheiden: 1) Den Gruss der Liebe (V. 17—26); 2) die Forderung der Liebe (V. 27—38); 3) den Drang der Liebe (V. 39—49)". Diese Eintheilung tritt nur schüchtern als Versuch auf; v. Oosterzee selbst scheint kein volles Vertrauen dazu zu haben; er wird nicht zürnen, wenn wir, ohne des Weiteren unser Urtheil zu begründen — weil ja auch er seine Eintheilung nicht begründet hat —, den Versuch für misslungen halten. — Allerdings bei einem Versuche, eine Gliederung der Rede nachzuweisen, werden auch wir es bewenden lassen müssen; denn an gar mancher Stelle werden wir auf eine Erklärung zurückzuweisen haben, für welche wir nicht mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu beanspruchen vermögen. Wir thun wohl, von dem eigentlichen Hauptstock der Rede (V. 27 ff.) zunächst den hymnologischen Eingang (V. 20—26), welcher in zwei auch äusserlich (durch πλήν) geschiedene Theile zerfällt,

zu sondern. Der erste Theil des Einganges (V. 20—23) könnte etwa überschrieben werden: „Heil den das Heil verlangenden Armen", der zweite Theil (V. 24—26): „Wehe den das Heil verachtenden Reichen". Schon bei der Erklärung ist darauf hingewiesen, dass beide Reihen eine begriffliche Scheidung ihrer je vier Glieder nicht wohl vertragen; theilen wir jedoch, begrifflich genöthigt, wie die Erklärung bereits ergeben hat, die je vier Glieder in je drei und je ein Glied, so ergiebt sich, dass die je drei ersten Glieder den Zustand der Armen resp. der Reichen, und zwar der Armen resp. der Reichen nach ihrer socialen Stellung, ihrem Lebensunterhalte und ihrer Gemüthsstimmung, das je letzte Glied das Geschick der Armen resp. Reichen, soweit sie es von Menschen zu gewärtigen haben, behandeln. Der Inhalt des letzten Weherufes bahnt den Uebergang zu dem Thema des zunächst Folgenden: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*, womit der Hauptstock der Rede anhebt. Dieser Hauptstock wird durch den Text des Lc. selbst in zwei Theile zerlegt, von welchen der erste V. 27—38, der zweite V. 39—49 umfasst. Gerade so wie der hymnologische Eingang ist auch der erste Theil in zwei Abschnitte zerfallend, welche durch *πλήν* (V. 35 vgl. V. 24) von einander getrennt sind. An der Spitze dieser beiden Abschnitte (V. 27—34 und V. 35—38) steht das Thema: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* —; auf *τοὺς ἐχθρούς* hat der Eingang bereits durch seine scharfe Antithese vorbereitet, so dass wir im Eingang gewissermassen Thesis (V. 20—23) und Antithesis (V. 24—26), im ersten Theile des Hauptstockes die Synthesis vor uns haben, — welches Thema nach zwei verschiedenen Seiten hin in den beiden Abschnitten ausgeführt wird. Mit Godet können wir V. 27. 28 als das Gebot aktiver, V. 29. 30 als das Gebot passiver Liebe ansehen, während V. 31 sich auch uns als Aufstellung der Norm für die aktive Liebeserweisung überhaupt darstellt. Die Verse 32—34 beschreiben aber die Nothwendigkeit der Feindesliebe für die Jünger, indem sie darlegen, dass die Liebe zu den Wohlthätern, also die Gegenliebe, nicht die Liebe als spontane Macht, nichts die Jünger von den *ἁμαρτωλοῖς* Auszeichnendes sein würde. Nach einer anderen Seite hin führt die zweite Unterabtheilung (V. 35—38) das Thema: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* aus; massgebend sind augenscheinlich die Worte: *καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς* V. 35, welche auch die folgenden Verse bis V. 38 incl. in gewisser Weise beherrschen. Dieser Lohn der Feindesliebe wird V. 35. 36 als ein göttlicher Lohn beschrieben, welcher darin besteht, dass die Liebenden Gott ähnlich, Söhne Gottes, sein werden; V. 37. 38 ist es (vgl. die Erklärung) dagegen der menschliche Lohn, welcher den

Liebenden *cum grano salis* auch auf Erden nicht fehlen wird. Bei Weitem die meiste Schwierigkeit macht der zweite Haupttheil V. 39—49. Das jedoch scheint sich aus der Erklärung ergeben zu haben, dass hier nicht mehr von der Feindesliebe die Rede ist, sondern, wenigstens V. 41. 42 (vgl. besonders zu Mt. 7, 1 ff.) von der Bruderliebe. Es ist aber oben schon bemerkt worden, dass sich schon in dem Zusammenhange der Erklärung die textgemässe Stellung der Verse 39. 40 nicht recht fügen wollen; noch weniger ist dies bei der Disposition der Fall. Besser fügen sie sich, wenn sie, wie wir vorgeschlagen haben, durch Umstellung hinter V. 42 eingefügt werden. Dann würden wir das Gesetz der Bruderliebe (nicht zu richten) ergänzt sehen durch das Vorbild des Herrn (V. 40; Uebergang dazu V. 39), während V. 43—45 die Voraussetzung wahrer Bruderliebe, nämlich die, zuerst gut zu werden, um Gutes (nämlich den Brüdern liebend ohne Richten zur Besserung zu dienen) thun zu können, hervorheben würden. Die Schwierigkeit jedoch bleibt ungehoben, welche in dem Zusammenhange des V. 41 mit V. 38 liegt (noch mehr freilich in dem Zusammenhange des V. 39 mit 38); ein strikter Zusammenhang würde, wie wir oben gezeigt haben, nur dann offenbar sein, wenn V. 38 ἀπολύετο bis V. 39 *fin.* gestrichen würde, was aber wieder, um den Bau von V. 35—38 nicht zu zerstören, nicht thunlich ist. So bleibt an diesem Punkte, soweit wir es zu beurtheilen vermögen, eine gewisse Verwirrung und Unklarheit, welche auf Rechnung der Quellenschrift des Lc., die aus unsicherer Erinnerung entstanden ist, zu setzen sein würde; ähnlich urtheilt auch Stier u. A. Der Vers 46 hat einen eigenthümlich selbstständigen Charakter; wol steht er dem Gedankeninhalte nach in Zusammenhange mit V. 43—45, ebenso mit V. 47 ff., ist jedoch so sehr eine nicht weiter verfolgte interjektionelle Bemerkung für die Jünger Jesu, dass er sich nur schwer einordnen lässt und mehr als *Appendix* zu V. 45 angesehen sein will.

Den Schluss des Ganzen bildet die Mahnung, des Endes eingedenk zu sein, oder um mit Godet zu reden, eine Mahnung an das Gericht, welches Alle zu erwarten haben, welche zu Jesu kommen, 1) die hören und thun das Wort des Herrn; 2) die es hören und nicht thun.

Fassen wir nun die gefundene Disposition zusammen, so würde sich folgendes Schema ergeben:

A) Hymnologischer Eingang (V. 20—26).
    I. Heil den das Heil verlangenden Armen (V. 20—23).
        1) nach ihrem Zustande (V. 20. 21).
            a) in ihrer socialen Stellung (V. 20).

b) in ihrem Lebensunterhalte (V. 21a).
c) in ihrer Gemüthsstimmung (V. 21b).
2) nach ihrem Geschick (V. 22. 23).
II. Wehe den das Heil verachtenden Reichen (V. 24—26).
1) nach ihrem Zustande (V. 24. 25).
a) in ihrer socialen Stellung (V. 24).
b) in ihrem Lebensunterhalte (V. 25a).
c) in ihrer Gemüthsstimmung (V. 25b).
2) nach ihrem Geschick (V. 26).
B) Das neue Gesetz der Liebe (V. 27—45).
I. Die Feindesliebe (V. 27—38).
1) Das Gebot der Feindesliebe (V. 27—34).
a) der aktiven Feindesliebe (V. 27. 28).
b) der passiven Feindesliebe (V. 29. 30).
c) Norm der Liebe überhaupt (V. 31).
2) Der Lohn der Feindesliebe (V. 35—38).
a) der Lohn von Seiten Gottes (V. 35. 36).
b) der Lohn von Seiten der Menschen (V. 37. 38).
II. Die Bruderliebe (V. 39—45).
1) Das Gebot [nicht zu richten] (V. 41. 42).
2) Das Vorbild Jesu (V. 39. 40).
3) Die Vorbedingung, das Gebot halten zu können (V. 43—45).
C) Schlussermahnung: Bedenket das Ende.
1) Das Ende derer, die hören und thun.
2) Das Ende derer, die hören und nicht thun.

Das Verhältniss von Lc. 6, 20—49 zu Mt. 5—7.

Die Hauptfrage, welche an dieser Stelle zu beantworten sein wird, ist die über die Identität oder Nichtidentität der beiden Bergreden in Mt. 5—7 und Lc. 6. Es ist nicht ohne Wichtigkeit, dass die Frage klar formulirt werde. Wird die Frage so gestellt, ob die Bergpredigt, wie sie im Texte des Mt., und die Bergpredigt, wie sie im Texte des Lc. thatsächlich vorliegt, dieselbe Rede sei, so ist die so formulirte Frage einfach zu verneinen. Denn die Texte des Mt. und Lc. sind eben nicht dieselben; Mt. giebt viele Abschnitte, von denen Lc. keine Andeutung hat, und wiederum ist in Lc. Manches enthalten, wovon in Mt. sich Nichts findet; die Stücke aber, welche Beiden gemeinsam sind, zeigen grosse Differenzen nach Wortlaut und Zusammenhang. Abgesehen nämlich von dem in beiden Texten

wesentlich verschiedenen hymnologischen Eingang Mt. 5, 3—10 (11. 12) und Lc. 6, 20—26 fehlen bei Lc. die Stücke Mt. 5, 13—37, das ganze 6. Cap. des Mt. und aus dem 7. Cap. V. 6—15. 22. 23; die Stücke dagegen, welche in Mt. und Lc. gleicherweise sich finden, also Mt. 5, 3—12. 38—48; 7, 1—5. 16—21. 24—27 treten in der Relation des Lc. theils in wesentlich anderer Form, theils aber — und das ist die Hauptsache — in wesentlich anderer Verbindung auf. Andererseits fehlt es auch in Lc. nicht an Abschnitten, von welchen in der Relation des Mt. sich Nichts findet; es sind die Stücke Lc. 6, 24—26. 37b — 38b. 39. 40. Dazu kommt endlich noch, dass die Situation, unter welcher die Bergpredigt des Mt. gehalten wird, ganz andersartig ist, als die Situation, welche Lc. für die Bergpredigt angiebt. Nach Mt. haben sich οἱ ὄχλοι um Jesum versammelt, und als er sie sah, ging er hinauf auf den Berg (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος), setzte sich, seine Jünger (im engeren Sinne des Wortes) treten zu ihm und Jesus redet zu ihnen unter Mitzeugenschaft der ὄχλοι. Nach Lc. steigt Jesus Abends und allein auf den Berg, um zu beten; nachdem er die Nacht im Gebete zugebracht, ruft er bei Tagesanbruch seine Jünger (im weiteren Sinne) zu sich — sie werden also ihm gefolgt sein und die Nacht nicht weit von ihm zugebracht haben —, wählt aus ihnen die zwölf Apostel, steigt mit ihnen den Berg hinab (καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ) und findet dort πλῆθος πολύ vor; stehend redet er zu seinen Jüngern (im weiteren Sinne) unter Mitzeugenschaft des Volkes. Wir haben zu Lc. 6, 17 bemerkt, dass die Worte ἐπὶ τόπου πεδινοῦ allerdings auf die Vorstellung einer Art von terrassenförmigem Absatz des Berges leiten, auf den Jesus herabsteigen, zu dem das Volk hinaufsteigen kann; und da ist es in der That wol möglich, dass nach Lc. der bestimmte Berg gemeint ist, der heutiges Tages unter dem Namen der *Kurun Hattin* durch die Reisenden und Exegeten bekannt ist. Tholuck berichtet, dass diese Höhe einen etwa 1000 Fuss über dem Meere liegenden Sattelpass bilde, dessen beide Kuppen oder Hörner sich etwa 60 Fuss erheben; und es steht der Annahme Nichts entgegen, dass auch Mt. denselben Berg im Auge gehabt habe. Tholucks eigene Einwendung dagegen, dass jener Sattelpass für grosse Volkshaufen, wie sie in Mt. und Lc. vorausgesetzt werden, doch nicht geeignet sei, weil nach Pococke (Beschreibung des Morgenlandes S. 98) derselbe nur 19 Schritte lang und 16 Schritte breit sei, scheint nicht stichhaltig zu sein, da die Annahme nahe liegt, dass die Volkshaufen den Abhang zur Lagerung resp. Aufstellung benutzt haben. Gleichwol verwerthet Tholuck den Sattelpass der Kurun Hattin, um die Differenz zwischen Mt.

und Lc., dass Jesus nach dem Einen die Rede auf dem Berge, nach dem Anderen auf der Ebene gehalten habe, durch die Bemerkung zu heben, τόπος πεδινός bezeichne ja nicht die Ebene, sondern einen ebenen Platz auf dem Berge. Das Letztere ist allerdings richtig, allein die Differenz ist nicht richtig formulirt: sie liegt nicht sowol in ὄρος und τόπος πεδινός, als vielmehr in dem ἀνέβη des Mt. und in dem καταβάς des Lc., und Beides soll unmittelbar vor der Rede geschehen sein; das ἀνέβη des Mt. geschieht ausdrücklich zu dem Zwecke, um einen passenden Ort für eine Rede vor grossen Zuhörerscharen (nicht unmittelbar an dieselben) zu gewinnen; das καταβάς des Lc. geschieht ohne diesen Zweck, da erst nach dem καταβαίνειν das Vorhandensein der Scharen erwähnt wird. Eine Ausgleichung dieser Differenz wissen wir nicht, wir erkennen sie einfach an und setzen sie auf Rechnung der verschiedenen Quellenschriften der beiden Evangelien. So verhält es sich auch mit der Differenz, dass bei Lc. Jesus die Nacht auf dem Berge betend zugebracht hat, bei Mt. nicht, dass bei Lc. die Apostelwahl vorhergeht, bei Mt. nicht, dass bei Mt. der Herr sitzend die Rede hält, bei Lc. keine Andeutung vorliegt, dass Jesus vor Beginn der Rede das ἔστη V. 17 mit dem καθίζειν vertauscht habe.

Demnach muss zwar die Frage in der Formulirung, ob die Bergreden bei Mt. und Lc. in den vorliegenden Relationen dieselben seien, durchaus verneint werden, aber anders fällt die Antwort aus, wenn die Frage so formulirt wird, ob die Evangelisten die Absicht haben oder der Meinung sind, in ihren Relationen dieselbe Eine Bergpredigt zu geben. Es ist freilich nicht zu leugnen, dass Lc. die Bergpredigt später anzusetzen scheint, als Mt.; schon für Lc. 5, 12 ff. 17 ff. (27 ff.) 33 ff. 36 ff. sind die Parallelen erst in dem 8. und 9. Cap. des Mt. zu finden; Lc. 6, 1 ff. 6 ff. haben gar ihre Parallelen erst in dem 12. Cap. des Mt. Allein dieser Umstand hat kein Gewicht gegen die begründete Annahme, dass nach der Absicht und Meinung des Lc.-Concipienten dieselbe Bergpredigt, wie sie Mt. 5—7 giebt, hier Lc. 6 gegeben werden soll. Ist es doch ein Hauptwort des Mt. (5, 43 ff.), welches zum Thema des ersten Theiles im Lc. (6, 27—38), ein Hauptwort des Mt. (7, 1 ff.), welches zum Thema des zweiten Theiles in Lc. (6, 39—49) erhoben wird, und die Ausführung dieser beiden Themata wird fast durchweg — mit nur wenigen Ausnahmen —, mit dem Material bewerkstelligt, welches sich auch bei Mt., obgleich in anderem Zusammenhange, findet. Wie die Bergpredigt des Mt. mit Seligerklärungen beginnt, so auch die des Lc., wie die Bergpredigt des Mt. mit dem Doppelgleichniss von dem klugen und thörichten Manne, welche ihre Häuser auf den Felsen oder auf den Sand bauen,

schliesst, so auch die des Lc.; auf die Bergpredigt des Mt. folgt Mt. 8 der Einzug Jesu nach Capernaum und dort die Heilung des Knechtes des Hauptmannes, und ganz dasselbe finden wir bei Lc. 7, 1 ff. — Gegen den durch diese Thatsachen geführten Wahrscheinlichkeitsbeweis, dass Mt. 5—7 und Lc. 6 dieselben Reden seien, legt nun unter den Neueren J. P. Lange nach dem Vorgange von Augustin Verwahrung ein; sowol die Thatsachen der Uebereinstimmung beider Relationen als auch ihre Verschiedenheiten verwerthet Lange zu der Behauptung, dass wir zwei verschiedene Reden vor uns haben, welche Jesus aber unmittelbar nach einander, die eine auf der Kulm (Mt.), die andere auf der Staffel des Berges (Lc.), die eine exoterisch an das Volk (Lc.), die andere esoterisch an die Jünger (Mt.) gehalten habe. Auch die Situationsberichte der beiden Evangelisten scheinen Lange für diese Hypothese zu sprechen: „nach Mt. zieht er sich bei dem Anblick des Volkes in den Kreis seiner Jünger zurück (?); nach Lc. tritt er mit seinen Jüngern von dem Berggipfel herab und stellt sich unter die Volksmenge, um zu dieser zu reden". Allein Lange übersieht, dass nach Lc. die Rede gehalten wird, nachdem Jesus auf dem Gipfel des Berges die Nacht zugebracht hat, und dass erst am Morgen die Volksmenge ihm entgegenkommt; sollen beide Berichte harmonisirt werden, so könnte das nur unter der Annahme geschehen, dass das Volk, von welchem Jesus sich nach Mt. zurückgezogen hat, auch schon bei dem abendlichen Hinaufsteigen des Lc. zugegen gewesen sei und dann während der ganzen Nacht am Fusse oder am Abhange des Berges verweilt habe; aber auch dieser an und für sich doch etwas gewaltsamen Annahme steht der Umstand entgegen, dass davon weder der Bericht des Mt. noch der des Lc. irgend Etwas weiss. Ueberhaupt ist eine schwerwiegende Instanz gegen die Lange'sche Hypothese, dass weder Mt. von einer nachfolgenden Rede an das Volk, nach Lc. von einer vorhergehenden Rede an die Zwölf auch nur die geringste Kenntniss verräth, wenn auch Lc. bei der Auswahl der Zwölf (V. 13 ff.) die Möglichkeit einer Anrede Jesu offen lässt. Es kommt hinzu, dass nach Mt. οἱ ὄχλοι ohne Zweifel Hörer der Mt.-Rede gewesen sind; denn sie ἐξεπλήσσοντο über die Rede Jesu, die Mt. soeben gebracht hat, und zwar in ausdrücklichem Gegensatze gegen die Art der Lehre der Schriftgelehrten, welcher Gegensatz also in der Bergpredigt selbst wird hervorgetreten sein; das aber ist wohl in der Rede des Mt., nicht aber in der des Lc. der Fall. Ebenso giebt Lc. kein Recht zu der Behauptung, dass die Rede, die er überliefert, nicht an die Jünger, sondern an das Volk gehalten sei; denn ausdrücklich steht V. 20 geschrieben, dass Jesus redete

ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ; nur das ist daran richtig, dass in Mt. die Jünger im engeren, in Lc. die Jünger im weiteren Sinne die Angeredeten sind. Oder sollte etwa sowol die Notiz des Mt. (7, 28. 29) als auch die Notiz des Lc. (V. 20) auf eine Ungenauigkeit zurückzuführen sein, und der Inhalt beider Reden die Namen der esoterischen und exoterischen rechtfertigen? Wir versuchen nicht den Gegenbeweis zu erbringen, dass des Mt. Rede einen exoterischen, des Lc. Rede einen esoterischen Charakter habe; die Anwendung dieser Bezeichnungen halten wir hier überhaupt für verfehlt. Wir haben vielmehr bei Mt. gefunden, dass seine Bergpredigt nur dann verständlich ist, wenn wir die kleine Jüngerschar als Angeredete voraussetzen, was jedoch die Zuhörerschaft der grossen Volksmenge keineswegs ausschliesst; aber eben denselben Charakter behaupten wir für die Rede des Lc. Wir verweisen hier nur auf den Inhalt der Seligerklärungen des Lc.; hat derselbe wol irgend eine Analogie in der ganzen Schrift, ja widerspricht er nicht Allem, was die Heilige Schrift, besonders der Herr selbst, über die Bedingungen zum Himmelreiche sonst angiebt, wenn ganz allgemein hier in einer Anrede an grosse Volkshaufen οἱ πτωχοί, οἱ πεινῶντες κτλ. für selig erklärt werden? Als Anrede an die Jünger auch im weiteren Sinne hat der hymnologische Eingang dagegen eine schöne, tiefe, heilige Bedeutung, da diese Jünger eben als solche πτωχοί, πεινῶντες κτλ. sind; ähnlich verhält es sich mit dem übrigen Inhalte auch. Dass davon Manches auch in direkter Anrede an grössere Volksmengen hätte gesagt werden können, leugnen wir nicht; aber ebenso ist es mit manchem Stücke der Bergrede, wie Mt. sie giebt, und zwar so sehr, dass, wenn die Rede des Lc. ein exoterischer Auszug aus der esoterischen Rede des Mt. sein soll, es nicht erklärlich wird, warum denn Mt. 5, 22—37, warum vor Allem das ganze 6. Cap. des Mt. auch mit keiner Silbe berücksichtigt ist. — So sehr sich daher auf den ersten Blick die Hypothese Lange's zu empfehlen scheint durch geistreiche Harmonisirung der verschiedenen Berichte, so ist sie doch als nicht durchführbar, vor Allem als nicht zu vereinen mit dem Wortlaute und dem Inhalte beider Relationen, zu verwerfen. Zu der Annahme werden wir immer wieder zurückgedrängt, dass Mt. und Lc. nicht zwei verschiedene Reden, sondern eine einzige Rede zu geben die Absicht haben, und es fragt sich nur, wie wir das Verhältniss beider Relationen zu einander aufzufassen, im Besonderen, wie wir die Differenzen beider Reden werden zu erklären haben. Da sich die Antwort auf diese Frage der grossen Hauptsache nach aus unserer Erklärung der beiden Reden zu ergeben hat,

so bedarf es hier lediglich eines Resümés des bereits Gefundenen; und da kritische Behauptungen wie die Widerlegung derselben nur dann einen Werth haben, wenn beide auf dem Fundamente genauer Erklärung des Einzelnen beruhen, so kann es hier nicht unser Beruf sein, die verschiedenen Vorstellungen der Erklärer und der Kritiker über das Verhältniss von Mt. und Lc. zu registriren und Revue passiren zu lassen. Nur eine Auffassung haben wir noch zu berücksichtigen, weil sie die Berechtigung des Versuches, über das gegenseitige Verhältniss beider Relationen ins Klare zu kommen, von vornherein leugnet; es ist die Stiers, wie er sie a. a. O. Bd. I, S. 69 ff. 300 ff. entwickelt hat. „Wir haben keine Erlaubniss," sagt Stier, „uns denen beizufügen, die, über den Seitenblicken auf diesen Doctor rechts und jenen Rabbi links die Einfalt des Hörens auf den einigen Meister verlierend, auch in vielem Wissen mehr oder weniger die Jüngerdemuth einbüssend, dennoch klug und scharfsichtig genug sich dünken, einherzufahren mit ihrem Urtheil über das durch den Heiligen Geist für die Gemeinde Geschriebene, und zu dekretiren: hier sei Zusammenhang und dort keiner, dies und das sei unmöglich anzunehmen, weil undenkbar nach des Herrn eigenen Gedanken". Liegt hierin eine Zurechtweisung jener übergreifenden Kritik, welche es vergisst, dass ihre dermaligen vermeintlichen Ergebnisse im günstigsten Falle nur eine Station sind auf dem Wege, den die Wissenschaft schreitet, welche daher mit ewigem Charakter das Zeitliche ausstattet und ohne Irrthum vorzubehalten die bleibende Wahrheit gefunden zu haben vorgiebt, daher den Nichtübereinstimmenden nur zu gern Bornirtheit, Verblendung, bösen Willen zuschreibt, — so stimmen wir Stier ohne Bedenken bei, und wir lassen uns gern mahnen, auch das, was uns als festes kritisches Resultat erscheint, nur als mögliches Ergebniss anzusehen. Allein Stier scheint mehr sagen zu wollen; über die Grenze des Erlaubten sei Jeder hinweggeschritten, welcher in dem durch den Heiligen Geist Geschriebenen hier Zusammenhang constatirt und dort nicht u. s. w. Das heisst in der That nichts Anderes, als vor aller Untersuchung das Buch mit dem Bekenntniss des Nichtwissens und dem Gelübde des Nichtwissenwollens einfach zu schliessen. Inconsequent schliesst Stier das Buch nicht, sondern stellt eine bestimmte Ansicht über das Verhältniss beider Relationen auf, welche von der Voraussetzung ausgeht, die apostolische Abfassung des ersten Evangeliums sei religiöses Postulat. Nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, dass Stier einerseits von Mt. sagt: „Mt. hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen Zeiten her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet; denn sein

eigener Geist konnte in apostolischer Demuth solche Ungebühr gar nicht wagen, der Geist des Herrn aber konnte ihn vollends nicht leiten und lehren, der Welt und Gemeinde irgend ein Unwahres zu berichten“ (S. 70 ff.); andererseits aber von Lc. behauptet: „also bei ihm ist etwas von dem, was man mit Unrecht dem Mt. Schuld giebt, ein so zu nennendes Bearbeiten des Vorhandenen; er bildet aus dem Einzelnen auch seinerseits ein Ganzes, und dabei ist zum Theil schon von seinen Gewährsmännern der ursprüngliche Buchstabe mehr verlassen, zum Theil verlässt er ihn selbst, eben um ihm wieder näher zu kommen. Er drückt mitunter das ihm Zugekommene selbstthätig so aus, dass es klar zusammenrücke, verallgemeinert namentlich das Konkrete, damit es nicht fragmentarisch undeutlich dastehe, und weil er ja doch nicht schlechthin *ipsissima verba* des Herrn zu haben sich bewusst ist“ (S. 302 ff.). Ist dies denn mehr als kritische Hypothese, und hat diese kritische Hypothese einen grösseren Werth, als etwa jene, welche sich das Verhältniss beider Relationen gerade umgekehrt denkt? Stier hält beide Relationen nur für Auszüge aus der Rede Jesu, den des Mt. für den vollständigeren, den des Lc. für den unvollständigeren (S. 71); gleichwol aber sollen beide Relationen nur Worte des Herrn geben — Lc. freilich nicht *ipsissima verba* —, und nur solche Worte, die er bei Gelegenheit der Bergpredigt geredet hat; als einzige Ausnahme giebt Stier Lc. 6, 45 an, wo Lc. sich „vergriffen habe“, indem er ein andermal gesprochenes Herrnwort hier am unrechten Orte wiedergebe (S. 302). Conservativ ist diese Ansicht nicht, so sehr sie's auch scheint; sie zerstört die unvergleichlich schöne Rede, wie wir sie als einheitliches Ganzes in Mt. 5, 3—6, 18 erkannt haben. Wir nehmen an, ohne es zuzugeben, dass die Seligerklärungen des Lc. ein Auszug seien aus denen des Mt., eine ungenaue Wiedergabe; wie ist's aber mit des Lc. Weherufen? Sind sie in der Bergpredigt gesprochen, so sind sie den Seligerklärungen des Mt. einzuordnen; sind sie diesen einzuordnen, so ist der klare, hochpoetische, harmonische Bau des hymnologischen Einganges Mt. 5, 3—10 vollständig zerstört. Stier würde ferner zugeben, dass der Sinn eines Wortes nicht aus dem Buchstaben desselben allein zu entwickeln ist, dass vielmehr die Verbindung, in welcher es steht, diesem Buchstaben sowol Tragweite als Färbung giebt. Nun aber ist nicht zu leugnen, dass die *dicta* Jesu in Lc. in durchaus anderer Verbindung, also in durchaus anderer Färbung und Tragweite stehen, als in Mt. und dass zum Theil nur in den Zusammenhang des Lc. die Zusätze passen, welche Lc. vor dem Mt. voraus hat, nicht in den Zusammenhang des Mt. Hat Jesus nun beide

Relationen geredet, so wird er dasselbe Wort einmal im Zusammenhang des Mt., das andere Mal im Zusammenhang des Lc. gesprochen haben, und es kommt eine Rede heraus, in welcher jeder Zusammenhang fehlt, jede Spur von Bau verwischt ist. Wir haben eine aufrichtige Sympathie mit jenem heiligen Respect vor dem geschriebenen Worte, mit jenem treuen Sichversenken in das geschriebene Wort, welches die Arbeiten Stiers auszeichnet; aber es ist weder der Verbreitung des Verständnisses des Wortes noch der Verbreitung der Ehrfurcht vor dem Worte dienlich, wenn theologische Schulmeinungen und religiöse Postulate mit einander vermischt und beide durch apodiktische, theilweise auch lieblos die Arbeit echter theologischer Wissenschaft richtende Behauptungen sollen zur Geltung gebracht werden. Mit solchen apodiktischen Behauptungen macht Stier sich derselben Unart schuldig, welche er an den Kritikern *par excellence* mit religiöser Entrüstung tadelt; er macht sich deren schuldig, ohne den Leser seiner Erklärung durch den harmonischen Eindruck einer durchgeführten der Heiligkeit des Wortes und den Forderungen der Wissenschaft gleich genugthuenden Gesamtanschauung zu überzeugen. Dem gegenüber entspricht es vielmehr dem Interesse der Wissenschaft wie der Ehrfurcht vor dem Worte des Herrn, dass der Versuch gemacht wird, auf Grundlage der gefundenen Erklärung, aber unter ungeschmälertem Vorbehalt des Irrthums, das Verhältniss der beiden Relationen zu einander klar zu formuliren. Und dies Verhältniss, wie es sich uns darstellt, ist in der Kürze folgendes.

In der Bergpredigt nach Mt. ist der erste Theil 5, 3—6, 18 ein wohlgeordnetes, auch in seinem Zusammenhange unerfindbares Ganzes, welches als der treu überlieferte Hauptstock der von Jesus auf dem Berge gehaltenen Predigt an seine Jünger anzusehen ist. Der einzige fremdartige Bestandtheil dünkt uns Mt. 5, 42 zu sein, welcher einen anderen ursprünglichen Zusammenhang als den hier überlieferten vorauszusetzen scheint. Es folgt bei Mt. der zweite Theil Mt. 6, 19 — 7, 12; derselbe besteht aus einzelnen mit einander in keiner inneren Verbindung stehenden Stücken, wenn auch der gemeinsame Charakter denselben eignet, dass sie die Jünger als Angeredete voraussetzen. Die Authenticität dieser Stücke als echter Herrenworte zu bezweifeln, ist kein Grund; sie sind eine Zusammenstellung einzelner Aussprüche aus anderen Reden Jesu und nur unter der Voraussetzung anderen Zusammenhanges (z. B. 7, 12) in ihrer vollen Gültigkeit und Hoheit zu verstehen. Im dritten Theile des Mt. (7, 13 — Schluss) ist wieder eine innere Verbindung nachweisbar; derselbe weist auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass wir in ihm das echte Schlussstück der ursprünglichen

Bergpredigt Jesu vor uns haben, auch darum, weil er als Angeredete nicht mehr ausschliesslich die Jünger im Auge zu haben scheint. Aus dieser Vorstellung über die Verhältnisse der Mt.-Relation würde sich ergeben, 1) dass die Bergpredigt Mt. 5—7 zwar ihrem grösseren Theile nach, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, *uno tenore* von Jesu gehalten sei; 2) dass die vorliegende Rede Mt. 5—7 als das Resultat einer Bearbeitung, welche mit der echten Bergpredigt andere Redestücke Jesu combinirt und zu einem neuen Ganzen gebildet habe, anzusehen sei.

Die Relation des Lc. scheint nicht von Lc. selbst zusammengestellt, sondern von Lc. so wie sie ist, in einer schriftlichen Quelle vorgefunden zu sein. Diese Lc.-Quelle ist entstanden aus mündlicher sowol durch die entferntere Erinnerung der ursprünglichen Gewährsmänner als durch Umsetzung und Combinirung in der Fortpflanzung ihres Berichtes unsicher gewordener Tradition. Daher kommt es, dass Hauptworte der ursprünglichen Bergpredigt als Themata festgehalten, andere in anderen Zusammenhang gebracht sind, und dass die Erinnerung an andere Aussprüche Jesu sich mit der Erinnerung an die Bergpredigt selbst vermischt hat; daher kommt endlich auch der Charakter der schriftstellerischen Bearbeitung des Lc., den selbst Stier zu leugnen nicht unternimmt. Nun ist es uns wahrscheinlich, dass dieselbe schriftliche Quelle, welche Lc. an dieser Stelle als Bergpredigt eingeschaltet hat, auch dem Redactor des ersten Evangeliums bekannt gewesen sei. Aus dem, was er in dieser Quelle, nicht aber in seiner authentischen Bergpredigt-Quelle fand, ist er veranlasst worden, den ihm aus der Lc.-Quelle gebotenen *dictis* Jesu nachzugehen, sie aus besseren Quellen in ihrer authentischeren Gestalt wiederherzustellen und sie so in seine Relation der Bergpredigt aufzunehmen, wie er schon andere Stücke anderer Reden Jesu (z. B. 6, 19—34) aus anderen Quellen aufgenommen hatte. Daher die Erscheinung, dass Lc. 6, 30 in authentischerer Gestalt sich Mt. 5, 42 findet und doch nicht der ursprünglichen Bergpredigt angehört, dass Lc. 6, 31 sich in authentischerer Gestalt Mt. 7, 12 findet und dennoch der ursprüngliche Zusammenhang des Dictums fehlt; verständlich wird bei unserer Anschauung auch das Sprengstück Lc. 6, 37a, dann 41. 42, beide in ihrem Verhältniss zu Mt. 7, 1 ff.

Nicht aus dem bangenden Gefühl der Unhaltbarkeit unserer Anschauung, sondern aus der nüchternen Würdigung aller kritischen Aufstellungen überhaupt heraus, dass sie nichts mehr als Hypothesen sind, daher auch als nichts mehr gelten zu wollen haben, sei es wiederholt, dass auch unsere Darstellung nur als Hypothese gelten will. Sowol in der Einzelerklärung, als in dem Gesammtüberblick, sowol in der Bestimmung der

einzelnen Stücke beider Relationen, als in der Bestimmung des Verhältnisses dieser selbst im Grossen und im Ganzen zu einander, weichen wir gern dem Richtigerén, sobald nur das angeblich Richtigere sich als solches durch gute Gründe documentirt. Wir sind der frohen Zuversicht, dass die Wahrheit stets gute offene Gründe für sich hat, und dass nur die Wahrheit, welch ein Antlitz immer sie uns offenbaren möge, ob unsere Ueberzeugungen bestätigend oder sie selbst in ihren Voraussetzungen erschütternd, stets Dem am Meisten und am Besten dient, dem allein auch wir durch diese unsere Arbeit dienen wollen, weil er unser Aller Diener geworden ist, Jesu Christo, welcher ist der Weg und die Wahrheit und das Leben.
